

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA**

**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV (TEORÍA DEL  
CONOCIMIENTO E Hª DEL PENSAMIENTO)**



**TESIS DOCTORAL**

**La fundamentación del conocimiento en Hume**

MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR

PRESENTADA POR

José Antonio Guerrero del Amo

DIRIGIDA POR

Jaime de Salas Ortueta

**Madrid, 2002**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**  
**FACULTAD DE FILOSOFÍA**  
**DEPARTAMENTO DE FILOSOFÍA IV**  
**(Teoría del Conocimiento e Historia del Pensamiento)**

# **LA FUNDAMENTACIÓN DEL CONOCIMIENTO EN HUME**

Tesis doctoral de:

**JOSÉ ANTONIO GUERRERO DEL AMO**

Director:

**DR. JAIME DE SALAS ORTUETA**

**MADRID, 1996**

Las últimas lecturas y la redacción definitiva de este trabajo se han visto enormemente facilitadas, al disponer de una licencia por estudios, concedida por el Ministerio de Educación y Ciencia durante el curso 1995-96.

# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	6
ABREVIATURAS .....	14
<b>PARTE PRIMERA: LAS BASES POSITIVISTAS Y NATURALISTAS</b>	
<b>DEL CONOCIMIENTO EN HUME .....</b>	<b>16</b>
CAPÍTULO 1: EL POSITIVISMO NATURALISTA DE HUME .....	17
1.1. Antecedentes de nuestra interpretación .....	18
1.1.1. El naturalismo de K. Smith .....	18
1.1.2. La lectura positivista .....	31
1.2. Una epistemología positivo-naturalista .....	36
CAPÍTULO 2: EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HUME: LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA .....	49
2.1. El programa positivista humeano .....	49
2.2. Psicología <i>versus</i> epistemología en la ciencia de la naturaleza humana .....	59
2.3. El método de la ciencia del hombre .....	70
2.4. La unidad del conocimiento .....	87
CAPÍTULO 3: LA NATURALEZA HUMANA COMO OBJETO DE CIENCIA .....	100
3.1. La uniformidad de la naturaleza humana .....	100
3.2. Libertad <i>versus</i> determinismo .....	107



3.3. Pasión y razón: el naturalismo de la concepción humeana del hombre .....	114
<b>PARTE SEGUNDA: PRINCIPIOS DE LA TEORIA DEL CONOCIMIENTO ...</b>	<b>134</b>
CAPÍTULO 4: EL ANÁLISIS HUMEANO DE LAS PERCEPCIONES .....	138
4.1. Impresiones e ideas .....	138
4.2. La distinción entre impresiones e ideas .....	145
4.3. El principio positivista de derivación .....	155
4.4. <i>Status</i> lógico del principio de derivación .....	163
4.5. El positivismo del principio de derivación .....	173
CAPÍTULO 5: RAZÓN Y EXPERIENCIA .....	177
5.1. Relaciones de ideas y cuestiones de hecho .....	177
5.2. Análisis negativo de la causalidad .....	190
5.3. El positivismo del análisis de la relación causal .....	195
5.4. Razonamientos causales .....	204
5.5. La crítica humeana de la inducción .....	210
5.6. La explicación de los razonamientos inductivos .....	213
5.7. El naturalismo de los argumentos causales y de la creencia .....	221
5.8. La valoración positiva de la inducción .....	223
<b>PARTE TERCERA: EL CONOCIMIENTO DE LOS OBJETOS MATERIALES Y DE LAS MENTES .....</b>	<b>245</b>
CAPÍTULO 6: EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO .....	247
6.1. La sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos" .....	253
6.2. Problemas interpretativos de la sección .....	269
6.3. La vanidad de la cuestión sobre la existencia de los objetos ....	274

6.4. Creencia vulgar, creencia filosófica y verdadera filosofía .....	279
6.5. El proceso de constitución de los objetos materiales .....	289
6.6. La concepción humeana de los objetos externos .....	295
6.7. Conclusión: Positivismo y naturalismo en nuestro conocimiento del mundo externo .....	308
<b>CAPÍTULO 7: EL ANÁLISIS HUMEANO DE LA IDENTIDAD</b>	
<b>PERSONAL</b> .....	311
7.1. Crítica positivista de la concepción del yo como sustancia .....	318
7.2. Crítica positivista de la identidad y simplicidad del yo .....	334
7.3. Concepción del yo en el libro I de <i>Treatise</i> .....	343
7.3.1. El naturalismo de la atribución de identidad al yo .....	343
7.3.2. El yo como sistema de percepciones .....	352
7.3.3. Yo-observador <i>versus</i> yo-mecanicista .....	360
7.3.4. Las actividades de la mente .....	366
7.3.5. Hume en su laberinto .....	370
7.4. La idea del yo en el libro II de <i>Treatise</i> .....	380
7.5. Recapitulación: Positivismo y naturalismo en la concepción del yo .....	388
<b>RESUMEN Y CONCLUSIONES</b> .....	391
<b>BIBLIOGRAFÍA</b> .....	399

## INTRODUCCIÓN

En este trabajo nos proponemos realizar un estudio de la fundamentación del conocimiento que llevó a cabo Hume. Dicho objetivo lleva implícito la aceptación de que existe tal fundamentación en su filosofía y, al mismo tiempo, un rechazo, cuando menos parcial, de lo que para la mayoría de los intérpretes es el rasgo central de la misma, a saber, el escepticismo<sup>1</sup>.

Esa fundamentación que Hume trata de dar al conocimiento, a nuestro juicio, tiene su base en una concepción "nueva" de la naturaleza humana, según la cual el hombre no es sólo un ser racional, sino también pulsional, instintivo o disposicional. La novedad de esta manera de entender al hombre no está, sin embargo, tanto en lo que afirma, cuanto en que su autor es consecuente con ello, y extrae las conclusiones que de esa concepción se siguen. Estas consecuencias van a ser especialmente determinantes para la teoría del conocimiento. Si el hombre, además de racional, es un ser instintivo o disposicional, el conocimiento aceptable (razonable) para los seres humanos será aquel que esté basado en uno y otro aspecto de la naturaleza humana. Este conocimiento es lo que Hume considera creencias naturales legítimas, que son

---

<sup>1</sup> Evidentemente la palabra escepticismo tiene sentidos muy diversos y no es este el momento de llevar a cabo una clarificación de los mismos. Por ahora, baste con señalar que por escepticismo aquí entendemos la negación de la posibilidad del conocimiento humano. Ahora bien, si aceptamos, como propone Cavendish (cfr. *David Hume*, pp. 140-152), que este sentido es una perversión del significado original del término griego, en ese caso, habría que matizar mucho más nuestra afirmación y, en muchos aspectos, Hume sí sería un escéptico. Esperamos que el desarrollo de nuestro trabajo aclare en qué sentidos Hume es un escéptico y en cuáles no.

el resultado de la confluencia de lo dado en las impresiones y del dinamismo de la imaginación, cuando sigue unos principios estables y uniformes. Este aspecto pulsional o disposicional de la naturaleza humana no había sido tenido en cuenta por la filosofía tradicional y racionalista, al analizar el conocimiento humano. Será, por tanto, necesario, para entender esa fundamentación del conocimiento que realizó Hume, un análisis de los principios naturales de la mente y de las condiciones "objetivas" que, combinadas con esos principios, producen las creencias básicas que tenemos.

La fundamentación del conocimiento que propondrá Hume se apoya en dos principios fundamentales:

1º) Todo nuestro conocimiento tiene su origen y su base en la experiencia.

2º) Existen dos ámbitos de conocimiento, las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, completamente distintos e irreductibles uno a otro.

El primer principio, que es común a todo el empirismo y que ya se encuentra formulado en el *Essay* de Locke<sup>2</sup>, va a adoptar en Hume de un modo preponderante la forma de que "todas nuestras ideas derivan de impresiones", y se va a convertir en sus manos en un instrumento de crítica a la metafísica tradicional y racionalista. Cualquier idea que no tenga un origen experiencial tiene que ser desechada como carente de sentido. Pero, lo que es más importante, este principio está proponiendo una manera de fundamentar positivamente nuestro conocimiento. Y no se trata sólo de una fundamentación genética, que también lo es, sino de una fundamentación epistemológica. En efecto, para Hume, las impresiones son, en las cuestiones de hecho, lo evidente,

---

2 Cfr. II, I, 2.

lo incuestionable, el punto de partida para construir el edificio del conocimiento, de manera que sólo lo que esté basado en la experiencia se podrá aceptar como conocimiento válido.

Pero la experiencia en Hume no se agota en las impresiones. Los principios naturales, a los que nos hemos referido más arriba, también se manifiestan en ella. Por eso, aunque nuestro conocimiento de las cuestiones de hecho sea el resultado de las impresiones y de los principios naturales, en ningún caso sobrepasa el ámbito de la experiencia.

El segundo principio, que es originariamente humeano, establece, a nuestro entender, que los criterios válidos para el conocimiento de las relaciones de ideas, no son válidos para las cuestiones de hecho y, en consecuencia, aquí no cabe un conocimiento universal y necesario. Pero no por eso es menos razonable (o racional) que aquel. Esa imposibilidad de reducción de un ámbito de conocimiento a otro<sup>3</sup> ha sido, creemos, con frecuencia mal interpretada, y, así, se ha entendido que Hume estaba proponiendo que no existía una fundamentación razonable para el conocimiento de las cuestiones de hecho, y que, por tanto, la única actitud consecuente es el escepticismo. No pensamos nosotros que ese sea el modo correcto de interpretar el análisis negativo de la causalidad y de la inducción de Hume. Más bien creemos que está proponiendo que los cánones de racionalidad de tal conocimiento son otros distintos, pero que no por eso deja de ser en cierto modo racional.

El adoptar esta perspectiva nos va a llevar a que, a lo largo de este trabajo, vayamos entrando en discusión con las principales interpretaciones

---

3 "Esta tesis de Hume es reducida algunas veces a la fórmula de que las proposiciones empíricas no pueden ser lógicamente necesarias" (G. J. Warnock, "Hume on Causation", p. 60).

presentadas hasta ahora de la teoría del conocimiento de Hume. En primer lugar, discutiremos la que podríamos calificar de interpretación tradicional, cuya tesis principal es la acusación de escepticismo a Hume. Según los defensores de ésta, los análisis de Hume acerca de las impresiones y las ideas y su crítica del principio de causalidad le habrían llevado a defender que en las cuestiones de hecho no es posible un conocimiento racionalmente justificado.

En segundo lugar, también discutiremos en algunos aspectos, aunque estamos de acuerdo en una parte importante de la misma, la interpretación llevada a cabo por Kemp Smith y sus seguidores, cuyo núcleo central es el naturalismo. Según esta perspectiva, para Hume tampoco existe fundamentación racional para el conocimiento -ni para la ética-, pero esto no le llevaría al escepticismo, al menos en un plano práctico, ya que la naturaleza se ha encargado de no dejar estas cuestiones a nuestro cuidado y nos lleva, por una especie de propensión instintiva, a formar creencias ("naturales") a las que no podemos sustraernos.

En tercer lugar, también nos parece forzada en algunos aspectos, y trataremos de ponerlo de manifiesto, la más reciente interpretación positivista. Compartimos su idea central de que la filosofía de Hume es una filosofía positivista en la medida en que está proponiendo "las ciencias experimentales como modelo de conocimiento objetivo"<sup>4</sup> y "el consecuente rechazo de la metafísica"<sup>5</sup>, pero negamos otras tesis suyas más secundarias.

---

4 García Roca, J.: *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, p. 19.

5 *Ibid.*, p. 20.

Finalmente, discreparemos de la interpretación realista escéptica<sup>6</sup> de Hume, muy en boga en nuestros días. Con dicha denominación nos queremos referir a la interpretación propuesta por algunos conocidos comentaristas actuales de Hume como son Wright, Livingston o G. Strawson, consistente en defender que, aunque Hume sostiene que, en un plano epistemológico, no podemos conocer una serie de fuerzas y realidades ("poderes reales y fuerzas en la naturaleza, que no son directamente accesibles a nuestros sentidos"<sup>7</sup>, "necesidad natural"<sup>8</sup>, "objetos realistas"<sup>9</sup>, etc.) acepta, sin embargo, su existencia, en un plano ontológico. No nos parece a nosotros tan clara esa separación de planos que se pretende, y, mucho menos, que Hume crea en la existencia de fuerzas y entidades que no podemos conocer. Para nuestro autor, tenemos un conocimiento de la relación causal, tenemos un conocimiento de los objetos externos y tenemos un conocimiento del yo, pero ese conocimiento no puede sobrepasar el ámbito de lo experienciable. Su posición respecto a lo que está más allá de la experiencia, a nuestro juicio, es más bien la de un agnosticismo ontológico.

En discusión, pues, con estas distintas interpretaciones, las tesis que nosotros vamos a defender son:

1ª) La teoría del conocimiento de Hume tiene en su base una concepción de la naturaleza humana, y, concretamente, de su funcionamiento, según la cual el hombre es un ser pulsional y/o disposicional, además de racio-

---

6 La denominación la tomamos del título del libro de Wright *The Sceptical Realism of David Hume* (1983) que es el primero, que nosotros sepamos, que se ha escrito en esta línea interpretativa.

7 Wright, *op. cit.*, p. 129.

8 G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 10.

9 La expresión es de G. Strawson. Véase su *The Secret Connexion*, p. 49.

nal. Y eso va a repercutir de forma determinante en su modo de entender y justificar el conocimiento de las cuestiones de hecho.

2ª) La teoría del conocimiento de Hume propone una *valoración positiva* del conocimiento de las cuestiones de hecho, que es sólo probable e hipotético, aunque suficiente para la vida y racionalmente aceptable, y que está basado en las impresiones y en el dinamismo de la naturaleza humana. Por tanto, según nuestra interpretación, la filosofía de Hume se podría calificar de positivismo naturalista. Con el término "positivista" hacemos referencia a que el conocimiento tiene que partir y fundamentarse en lo "dado" en la experiencia y a que las ciencias experimentales son el modelo que Hume va a pretender extender a las ciencias humanas y a todo el saber en general, incluida la filosofía, con los efectos destructivos que esto tiene para la metafísica. Con el adjetivo "naturalista" nos queremos referir al papel destacado que los principios "naturales" de la imaginación tiene en la constitución del conocimiento de las cuestiones de hecho, según Hume.

Por otra parte, esta perspectiva lleva implícito defender que en la obra de Hume hay un concepto de racionalidad o, si se prefiere, de razonabilidad, más amplio que el puramente deductivista, un concepto de razonabilidad incardinado en esa parte pulsional-afectiva y en la vida. Además, y en consecuencia con esto, la crítica que hace Hume de los principales conceptos de la metafísica tradicional y racionalista no desemboca en el escepticismo absoluto.

3ª) Esa valoración positiva del conocimiento empírico le va a llevar también a hacer una propuesta igualmente positiva del modo correcto de entender los objetos materiales y los yoes o mentes, en consonancia con su positivismo naturalista, cosa que no es posible con Dios, la tercera sustancia



cartesiana. Unos y otros serán, para Hume, conjuntos de percepciones unidos por distintos tipos de relaciones. Esta forma diferente de entender los objetos materiales y los yoes no va a restar, sin embargo, ni un ápice de su funcionalidad epistemológica.

En consecuencia con todo esto, dedicaremos la primera parte de nuestro trabajo a trazar las líneas generales de nuestra interpretación, señalando al mismo tiempo las insuficiencias que, a nuestro juicio, presentan las lecturas naturalistas y positivistas propuestas hasta ahora. En una segunda parte, analizaremos los dos principios en que se fundamenta la teoría del conocimiento humeana. Y, por último, dedicaremos la tercera parte a exponer la teoría de los objetos materiales y de las mentes que elabora Hume, basándose en esos principios.

Dentro de nuestros objetivos en la realización de este trabajo no está el de hacer una valoración crítica de los principios en que Hume basa su filosofía ni de sus resultados. Tampoco intentaremos hacer una lectura desde planteamientos filosóficos actuales o desde problemáticas que preocupan hoy. Nuestro propósito, más modesto, ha consistido en intentar ofrecer una interpretación coherente de las posiciones de Hume por lo que respecta al conocimiento y los temas relacionados con él, en diálogo con las lecturas realizadas por otros intérpretes y en contacto muy estrecho con los textos de nuestro autor.

No queremos finalizar estas líneas, sin aprovechar la oportunidad para expresar nuestro agradecimiento al Profesor Salas Ortueta, que, hace ya algunos años, despertó nuestro interés por Hume, en un seminario que formaba parte de la asignatura Teoría del Conocimiento, que impartía el Profesor Rábade. Además, el profesor Salas, como director de este trabajo, ha tenido la paciencia infinita de leer varios borradores del mismo y hacer múltiples sugerencias, que,

sin duda, han mejorado mucho su calidad. Las deudas contraídas con otros comentaristas humeanos esperamos que queden puestas de manifiesto y reconocidas en las múltiples referencias que hemos hecho a sus trabajos y/o en su inclusión en la bibliografía, independientemente de que sea para apoyarnos en ellos o para discutir sus propuestas.

## ABREVIATURAS

Al citar las obras de Hume hemos usado las siguientes abreviaturas, seguidas de la página correspondiente:

- T        *A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Ed. por L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1888. (Reimpresión de 1973)<sup>1</sup>.
- A        *An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740). Ed. por J. M. Keynes y P. Sraffa. Cambridge, Cambridge University Press, 1938. Reimpreso con traducción castellana de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal por Revista Teorema, Valencia, 1977.
- LG       *A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh* (1745). Ed. por E. C. Mossner y J. V. Price. Edinburgh, University Press, 1967.
- E        *An Enquiry concerning Human Understanding* (1748). Ed., junto con la obra siguiente, por L. A. Selby-Bigge, bajo el título genérico *Enquiries concerning the human understanding and concerning the principles of moral*. Oxford, Clarendon Press, 2ª ed., 1902. (Reimpr. de 1972)<sup>2</sup>.
- EM       *An Enquiry concerning the Principles of Morals*        (1751).

El resto de las obras, a excepción de la correspondencia, se citan por la edición de T. H. Green y T. H. Grose: *David Hume: The Philosophical Works*, en 4 volúmenes. Reimpr. de la edición de Londres de 1886. Para las tres siguientes, se indican sólo las páginas del volumen en el que está incluida cada una de ellas, y para el resto de los ensayos, se indica el título completo del ensayo en cuestión, seguido de las siglas GG, el volumen, en números romanos, y la página, en números arábigos.

---

1 En las ocasiones en que nos hemos referido a un libro, una parte o una sección de esta obra, hemos utilizado números romanos, para evitar confusiones con las páginas.

2 También en este caso hemos utilizado números romanos para referirnos a las secciones.

- NHR        *The Natural History of Religion* (1757). En el vol. IV de la ed. cit.
- MOL        *My Own Life* (1777). En el vol. III de la ed. cit.
- D            *Dialogues concerning Natural Religion* (1779). En el vol. II de la ed. cit.

Para la correspondencia se han usado las siguientes ediciones:

- L            *The Letters of David Hume*. Ed. de J. Y. T. Greig (2 vol.). Oxford, Clarendon Press, 1932. (Reimpr. de 1969). Se indica el volumen en números romanos y la página.
- NL          *New Letters of David Hume*. Ed. por R. Klibansky y E. C. Mossner. Oxford, Clarendon Press, 1954. (Reimpr. de 1969).

Como viene siendo habitual en la literatura humeana, las localizaciones de las citas y las referencias en general a las obras de Hume las hemos intercalado en el texto entre paréntesis, mientras que las de otros autores las hemos puesto en notas a pie de página. En estas notas sólo hemos indicado el título y la página de las obras, hallándose en la bibliografía los datos completos de las mismas.

Las traducciones de los textos citados de Hume, si no se dice lo contrario, son las que aparecen en el apartado B de la bibliografía en primer lugar. Igualmente, mientras no se indique nada, las citas de otros autores que escriben en idioma distinto al castellano son también las que aparecen en el apartado D de la bibliografía, si se da en primer lugar la edición castellana; si, por el contrario, citamos primero la edición original, la traducción es nuestra. Obviamente en los casos en que no existen traducciones, las hemos realizado nosotros.

**PARTE PRIMERA:**  
**LAS BASES POSITIVISTAS Y NATU-**  
**RALISTAS DEL CONOCIMIENTO EN**  
**HUME**

## CAPÍTULO 1

### EL POSITIVISMO NATURALISTA DE HUME

En este primer capítulo introductorio vamos a trazar el marco general de nuestra interpretación de la teoría del conocimiento de Hume. Como indica el título con el que abrimos el capítulo, a nuestro juicio, la filosofía de Hume cabe calificarla de positivismo naturalista. Ahora bien, decir eso es casi no decir nada, si no aclaramos bien que entendemos tanto por positivismo<sup>1</sup> como por naturalismo<sup>2</sup> aplicados a Hume. Esta tarea de clarificación la vamos a abordar

---

<sup>1</sup> Esta aclaración es especialmente necesaria por lo que respecta al término positivismo, por dos motivos fundamentales:

1º) Porque es un término que ha estado unido a una corriente filosófica de nuestro siglo que ha adoptado posturas extremas en muchos aspectos, con las que Hume no estaría de acuerdo. Dicha corriente no sólo ha leído a Hume desde esos planteamientos, sino que, además, le ha atribuido muchos de ellos, a nuestro juicio, erróneamente. (Capaldi sintetizaba, en un artículo reciente, las principales tesis del positivismo lógico y de la filosofía analítica y la atribución errónea que se ha hecho de una gran parte de ellas a Hume. Para Capaldi, esa atribución errónea ha establecido lo que él califica de "lectura canónica de Hume" -cfr. "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship"-). El no ver reflejada nuestra interpretación en lo que Capaldi denomina la lectura analítica de Hume, es una causa más de la necesidad de clarificar el significado que le damos al término positivismo).

2º) Porque el término positivismo, debido en parte a esa radicalización en determinados aspectos del movimiento a que hacíamos referencia en el punto anterior, en ciertos ambientes filosóficos, tiene connotaciones negativas, equivalentes en algunos casos a decir que una filosofía positivista es simple y superficial.

2 Agassi, en un artículo de 1986, también se quejaba de la ambigüedad del término naturalismo aplicado a Hume, y señalaba que en la literatura contemporánea sobre Hume se suele decir con frecuencia que uno acepta o suscribe el naturalismo de K. Smith, sin aclarar qué se entiende por él. "Lo que es obvio -decía allí- es que cualquiera que acepte el naturalismo de Hume de la lectura de Smith y su papel debe explicar su significado con sumo cuidado" ("A Note on Smith's Term 'Naturalism'", pp. 241-242). En la misma línea, Norton señala que "cualquiera que quiera discutir sobre el naturalismo de Hume necesita especificar de un modo preciso qué es lo que se está o no está discutiendo" («David Hume». *Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, p. 15).

desde dos perspectivas distintas. En primer lugar, haremos un repaso de los dos siglos largos de literatura humeana, para buscar los antecedentes de nuestra interpretación y señalar las insuficiencias que, a nuestro juicio, presentan las lecturas naturalistas y positivistas que se han hecho hasta ahora de Hume. Esta labor nos parece fundamental ya que nos ayudará a establecer qué es lo que queremos y qué es lo que no queremos decir al afirmar que la filosofía de Hume es positivista y naturalista.

En segundo lugar, expondremos las líneas generales de nuestra propuesta interpretativa, en contraste con lo dicho en el punto anterior, de manera que queda claro qué es lo peculiar de nuestra lectura frente a otras anteriores.

## **1.1. ANTECEDENTES DE NUESTRA INTERPRETACIÓN**

### **1.1.1. El naturalismo de Kemp Smith**

El primero de los antecedentes de nuestra lectura es la interpretación naturalista<sup>3</sup> de Kemp Smith y sus seguidores<sup>4</sup>.

---

3 Damos por supuesto que la filosofía de Hume es un naturalismo en el sentido tradicional del término, "instituido por Pierre Bayle, para designar la concepción del mundo, [según la cual, éste estaría] libre de toda intervención sobrenatural" esto es, "desencantado" (Agassi, *loc. cit.*, p. 241). Con palabras de una intérprete reciente, "es crucial para entender la filosofía de Hume reconocer que, al rechazar las causas finales, Hume pone entre paréntesis la hipótesis religiosa" (Moody-Adams, M. M., *Moral Philosophy naturalized: Morality and Mitigated Scepticism in Hume*, p. 3). También cfr. Weinberg, J. R., "The Novelty of Hume's Philosophy", pp. 112-113; D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, p. 59; Norton, *op. cit.*, pp. 15-16.

4 Entre la infinidad de trabajos que se sitúan en la estela de Kemp Smith, aunque en muchos casos con planteamientos muy dispares, se pueden citar a modo de ejemplo los siguientes: R. A. Mall, *Naturalism and Criticism*; B. Stroud, *Hume*; R. W. Connon, "The Naturalism of Hume Revisited"; B. Winters, "Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct"; M. J. Ferreira, "Hume's Naturalism - 'Proof' and Practice"; D. Pears, "The Naturalism of Book I of

La manera tradicional de interpretar la filosofía de Hume consistía en situarlo al final de una línea de pensamiento, el empirismo, cuyos planteamientos radicaliza de tal modo que lo aboca necesariamente a su imposibilidad. El planteamiento empirista, desarrollado de un modo coherente y extraídas sus últimas consecuencias por parte de Hume, conducirá inevitablemente a su propia destrucción, esto es, llevará al escepticismo absoluto. Esta línea interpretativa, que tiene su origen en Thomas Reid<sup>5</sup> y James Beattie<sup>6</sup>, contemporáneos del propio Hume<sup>7</sup> y pertenecientes ambos a la escuela

---

Hume's *Treatise of Human Nature*"; J. Agassi "A Note on Smith's Term 'Naturalism'"; W. L. Robison, "David Hume: Naturalism and Meta-Sceptic"; F. G. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*; M. M. Moody-Adams, *Moral Philosophy Naturalized: Morality and Mitigated Scepticism in Hume*.

5 En la *dedicatoria* de su *Inquiry into the Human Mind*, de 1764, escribe Reid:

Reconozco, señor, que nunca pensé poner en cuestión los principios comunmente recibidos respecto del entendimiento humano hasta que fue publicado el *Tratado de la naturaleza humana* en el año 1739. El ingenioso autor de este tratado ha construido sobre los principios de Locke -que no era escéptico- un sistema de escepticismo que no deja fundamento para creer una cosa más bien que su contraria. Su razonamiento me pareció ser justo; se hizo, pues, necesario poner en cuestión los principios sobre los que estaba fundado, o admitir la conclusión (*Philosophical Works*, vol. I, p. 95).

6 Utilizando un tono irónico y despectivo, su opinión sobre el *Tratado* y su autor será la siguiente:

Si un habitante de otro planeta leyera el *Treatise of Human Nature*, ¿qué nociones sobre la naturaleza humana sacaría de él? Que el hombre debe creer una cosa por instinto y debe también creer lo contrario por razón: Que el universo no es más que un *montón* de percepciones sin [que haya] sustancia alguna... Que el alma del hombre este momento no es la misma que era el anterior; que no sabemos lo que es; que no es una, sino muchas cosas; que no es nada en absoluto...Que la perfección del conocimiento humano es la duda...Que el cuerpo no existe: Que el universo existe en la mente, y que la mente no existe: Que el entendimiento humano actuando por sí solo debe destruirse a sí mismo y probar mediante argumentos que mediante argumentos no se puede probar nada. Estos son unos pocos de los muchos sublimes misterios traídos a la luz por este gran filósofo o plenamente deducibles de sus principios. Pero estos, aunque puedan iluminar a nuestros terrestre *litterati*, no aportarían información al forastero planetario, excepto, quizás, la de que este sabio metafísico no sabe nada de este tema (*An Essay on the Nature and Immutability of Truth, in Opposition to Sophistry and Scepticism*, en *Philosophical and Critical Works of James Beattie*, vol. I, pp. 294-296).



escocesa del sentido común<sup>8</sup>, ha mantenido el monopolio interpretativo de Hume durante los siglos XVIII y XIX<sup>9</sup> y ha continuado teniendo un papel preponderante en lo que va del XX<sup>10</sup>.

---

7 El juicio que le merecerá a Kant la interpretación de la filosofía de Hume que llevaron a cabo sus contemporáneos, especialmente los pertenecientes a la escuela escocesa del sentido común, vale la pena citarlo aquí, aunque sólo sea por la ironía, poco usual, que en él manifiesta el filósofo de Königsberg:

Sólo la suerte, siempre desfavorable, de la metafísica, quiso que Hume no fuera entendido por nadie. No se puede considerar, sin sentir cierta pena, cuán plenamente sus adversarios Reid, Oswald, Beattie y, por último, también Priestley, dejaron a un lado el punto fundamental de su trabajo...

Los adversarios de célebre escritor, para realizar su trabajo, hubieran debido penetrar muy profundamente en la naturaleza de la razón en cuanto tiene simplemente por objetos pensamientos puros; pero esto era para ellos molesto. De ahí que inventaran un medio más cómodo para presumir sin fundamento alguno, a saber: la apelación al sentido común humano. En efecto, es un gran don de los cielos poseer un entendimiento humano recto (o, como se ha dicho recientemente, simple). Pero la prueba debe consistir en hechos, en reflexiones y razonamientos sobre lo que se dice y piensa, no en aquello a lo cual, cuando no se sabe alegar nada inteligente para su justificación se apela como a un oráculo. Apelar al sentido común humano, precisamente cuando el conocimiento y la ciencia descienden al abismo, y no antes, es una de las más sutiles invenciones de los nuevos tiempos, en los cuales el insustancial charlatán compete confiadamente con las más profundas cabezas y puede mantenerse en contra de ellas. Pero, en tanto que contemos con un pequeño resto de inteligencia, nos guardaremos bien de echar mano de este auxilio. Y, mirada a la luz, esta aplicación no es otra cosa que un recurso al juicio de la multitud; una ovación alcanzada por esto enrojece al filósofo, mientras el ingenio popular triunfa y se envanece (*Prolegómenos*, pp. 31-33).

No obstante esto, Kant también pensará que Hume "no adivinó la ciencia formal, también posible, sino que, para poner en seguridad su nave, la hizo fondear en la costa (del escepticismo) donde podía estacionarse y pudrirse" (*op. cit.*, p. 36; cfr. *Crítica de la razón pura*, B 128; A 764/B 792).

8 Un estudio sobre la repercusión de Hume en la escuela escocesa del sentido común puede encontrarse en Rábade, S., *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 385-428.

9 Durante todo este siglo, esta interpretación será la interpretación *standard* y será repetida prácticamente por todos los comentaristas de la filosofía de Hume. Así, por ejemplo, John Stuart Mill afirmaba:

Hume poseía capacidades en muy alto grado, pero buscar la verdad no formaba parte de su carácter. Razonaba con exactitud sorprendente, pero el objeto de su razonar era, no obtener la verdad, sino mostrar que es inalcanzable (Reseña de Brodie, *History of British Empire*, in *Westminster Review*, 1824, vol. II, p. 346 -citado por Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 519-).

Los editores de las obras de Hume, en sus respectivas introducciones, vuelven a ratificar esa visión de su filosofía. Así Green sostiene:

---

Adoptando las premisas y el método de Locke, [Hume] los depuró de todas las adaptaciones ilógicas a la creencia popular, y experimentó con ellas en el campo del llamado conocimiento como sólo pudo hacer alguien que no tenía ninguna inclinación al vicio ni tendencia alguna por hacer el bien, sino que era un filósofo porque no podía evitarlo. Como resultado del experimento, el método, que comenzó pretendiendo explicar el conocimiento, , mostró que el conocimiento era imposible. Hume mismo era totalmente consciente de este resultado , aunque sus sucesores en Inglaterra y Escocia parecen bastante lejos de haber sido capaces de mirarlo de frente ("Introducción general" a *The Philosophical Works*, vol I, p. 2).

Por su parte, Selby-Bigge señala:

De la crítica del profesor Green a Hume es imposible hablar aquí en Oxford sin el mayor respeto. Aparte de su importancia filosófica, es siempre seria y legítima (Introducción a su ed. de las *Enquiries*, p. vii).

10 Así, por ejemplo, Bertrand Russell, con todo el peso de su prestigio, vuelve a hacerse eco de la interpretación de Hume como un escéptico:

David Hume (1711-1776) es uno de los filósofos más importantes, porque llevó a su conclusión lógica la filosofía empírica de Locke y Berkeley, y porque, al hacerla consecuente consigo misma, la hizo increíble. El representa, en cierto sentido, un punto muerto: en su dirección es imposible seguir adelante. Refutarlo ha sido, desde que escribió, un pasatiempo favorito entre los metafísicos. Por mi parte, no encuentro convincente ninguna de esas refutaciones; no obstante, no puedo menos de esperar que pueda descubrirse algo menos escéptico que el sistema de Hume (*Historia de la Filosofía Occidental*, vol. 2, p. 282).

No muy diferente es la imagen de la filosofía de Hume que nos ofrece K. Popper. Para él, el planteamiento humeano del problema de la inducción termina también en el escepticismo:

Hume, una de las mentes más racionales que haya habido nunca, se convirtió en un escéptico a la vez que en un creyente: un creyente en una epistemología irracionalista. La conclusión de que la reiteración carece de todo valor como argumento, aunque domina nuestra vida cognitiva o nuestro "entendimiento", le condujo a afirmar que la argumentación o la razón desempeñan en él un papel secundario. El entendimiento queda desenmascarado y muestra que es no ya del mismo carácter que las creencias, sino del mismo carácter que las creencias indefendibles racionalmente; es una fe irracional (*Conocimiento Objetivo*, p. 18).

Por su parte, D. C. Stove ha presentado a Hume como un escéptico subversivo:

La impresión global que ha hecho la filosofía de Hume a sus lectores ha sido siempre notablemente uniforme, y ha sido de la clase que han intentado calificar llamándola "escéptica", o "negativa", o "crítica", o "destructiva". Hume ha aparecido ante sus lectores preeminentemente como un subvertidor de lo natural o de las creencias del sentido común... y nadie, pienso, antes del presente siglo, ha visto nunca razón alguna para disentir de este veredicto. (...) La opinión ha sido uniforme y categórica ("Hume, the Causal Principle, and Kemp Smith", p. 21).

Por último, R. J. Fogelin, en un estudio reciente, se preguntaba ¿por qué otro libro general sobre Hume? Y su respuesta era "que la más reciente literatura o ha negado o ha disminuido un aspecto importante de la posición de Hume -su escepticismo-. Y este necesita situarse adecuadamente" (*Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, p. 1).

Contra esa interpretación<sup>11</sup>, personalizada en Green<sup>12</sup>, escribirá Smith su artículo pionero "The Naturalism of Hume (I) and (II)", en los inicios de nuestro siglo<sup>13</sup>. Esta interpretación de Kemp Smith<sup>14</sup>, sin embargo, tardará aún algunas décadas en abrirse camino<sup>15</sup>. La tesis general de esta línea interpretativa, tal y como era formulada en el artículo citado, rezaba así: "el factor determinante en la filosofía de Hume es el establecimiento de una concepción puramente naturalística de la naturaleza humana por medio de la total subordinación de la razón al sentimiento y al instinto"<sup>16</sup>. Esta tesis será ligeramente

---

Saliéndose de esta línea interpretativa, también Husserl considera a Hume como un esceptico, aunque piensa que su "escepticismo es positivo porque lo ve como un estadio importante en el desarrollo histórico de una fenomenología pura" (R. A. Mall, *Experience and Reason*, p. 27).

11 Dicha interpretación ha sido denominada por Duncan Forbes The "Oxford view" (en la Introducción a su edición de *Historia de Inglaterra*) y su denominación ha sido seguida por otros intérpretes, como, por ejemplo, R. V. Connon en "The Naturalism of Hume Revisited", p. 121.

12 Cfr. su famosa "Introduction to the *Treatise*", en la ed. de las obras de Hume que realizó junto con Grose bajo el título genérico de *The Philosophical Works*.

13 Es en 1905 (véase la nota siguiente) cuando K. Smith publica este primer artículo sobre el naturalismo de Hume.

14 Los lugares en los que N. K. Smith ha expuesto sus tesis son, además del ya citado "The Naturalism of Hume" (1905), "David Hume: 1739-1939" (1939), y *The Philosophy of David Hume* (1941).

15 Todavía en los años treinta la situación que nos describe Hampshire es la siguiente:

Cuando comencé el estudio de la filosofía en 1933, los argumentos de Hume no eran tomados seriamente por la mayoría de los filósofos académicos, especialmente en Oxford: eran desestimados como sofisterías plausibles, que se esperaba que el estudiante pusiera de manifiesto rápidamente; y sus conclusiones eran meras extravagancias del escepticismo, con implicaciones que nadie puede seriamente aceptar. La Introducción de T. H. Green al *Tra-tado* ha sido considerada por varias generaciones como la demolición definitiva de este escepticismo ("Hume's Place in Philosophy", pp. 3-4).

En realidad hasta la década de los cuarenta en que Kemp Smith publica su gran obra *The Philosophy of David Hume* (1941), esta interpretación no comienza a hacerse un hueco en la literatura humeana. En los años anteriores, sólo algunos trabajos aislados, entre los que destaca el libro de Laird *Hume's Philosophy of Human Nature* (1932), consideraban el naturalismo como uno de los componentes de la filosofía de Hume.

16 *Loc. cit.*, p. 208.

cambiada en su *The Philosophy of David Hume*, donde sostendrá que el núcleo central de la filosofía de Hume es "la doctrina de que la influencia determinante en el hombre es el sentimiento y no la razón o el entendimiento"<sup>17</sup>. Smith defiende<sup>18</sup> que Hume llegó a esa tesis bajo la influencia directa de Francis Hutcheson<sup>19</sup>. Este le habría llevado "a reconocer que los juicios de aprobación y

---

17 P. 11.

18 Esta defensa se halla en *The Philosophy of David Hume*, pero no en el artículo "The Naturalism of Hume (I) and (II)". En este aspecto, se producen ciertos cambios de un escrito a otro, ya que en el libro, aparte de señalar la influencia de Hutcheson en esa idea de Hume, defiende que "ahora creo que fue a través de la puerta de la moral como Hume entró en su filosofía y que, como consecuencia de esto, los libros II y III del *Treatise* son anteriores en la fecha de su primera composición al trabajo de las doctrinas con las que trata el libro I. Lo que me ha guiado a esas conclusiones ha sido el reconocimiento, torzado en mí por un estudio más cercano de las partes éticas del *Tratado*, de que la influencia de Francis Hutcheson en Hume es mucho más amplia y rica de lo que hasta ahora se había admitido" (p. vi). Además, Smith cree que la carta (L, I, 12-18) escrita por Hume a un médico, el Dr. Arbuthnot -no el Dr. George Cheyne, como se había pensado antes y sugiere K. Smith (cfr. C. Mellizo, "David Hume escribe a un médico o la «enfermedad de los doctos»", p. 6)-, aportaría evidencia externa sobre los orígenes hutchesonianos del *Treatise* (cfr. *op. cit.*, pp. 14-19), en cuanto a que «la nueva escena del pensamiento» que se le abrió consistiría, como veremos a continuación, en extender los puntos de vista de Hutcheson de la moral a la teoría del conocimiento.

19 Tanto la tesis de K. Smith sobre la influencia de Hutcheson en Hume como la interpretación de la citada carta en apoyo de los orígenes hutchesonianos del *Treatise* han sido cuestionadas por otros comentaristas. Por lo que respecta a la influencia de Hutcheson, D. F. Norton ha señalado que "la interpretación de Hume que ofrece [Kemp Smith] sufre de dos fallos serios. En primer lugar, Kemp Smith supone bastante erróneamente que la teoría del sentimentalismo moral de Hutcheson es no-cognoscitiva y subjetivista. ... [Ahora bien] el subjetivismo moral es una forma de escepticismo moral que ambos, Hutcheson y Hume, intentan refutar. En segundo lugar, Kemp Smith supone [también] erróneamente que la teoría del conocimiento de Hume representa una generalización de la teoría moral de Hutcheson en el campo especulativo, y de ahí que las posiciones moral y epistemológica de Hume sean enteramente análogas, caracterizadas ambas esencialmente por la subordinación total de la razón a los sentimientos o emociones. (...) Las dos afirmaciones son erróneas. Hutcheson no es un no-cognoscitivista ni un escéptico; Hume, aunque se opone al escepticismo moral, mantiene un escepticismo epistemológico" (*op. cit.*, p. 49).

También Moody-Adams, en su tesis doctoral, ha cuestionado las opiniones de Smith: "Aunque estoy de acuerdo con el punto de vista de K. Smith de que la filosofía de Hume es un naturalismo, difiero de su afirmación de que Hume estaba simplemente generalizando un punto de vista hutchesoniano del juicio moral para cubrir cualquier juicio" (*op. cit.*, p. 3). La razón que da esta intérprete es que Hume, al excluir el recurso a las causas finales, rechaza el "naturalismo providencial" de Hutcheson, en el que la conexión entre nuestros juicios instintivos y la realidad es una función del ordenamiento providencial de la naturaleza humana (*ibid.*).

En cuanto a la lectura que hace K. Smith de la carta de Hume a un médico, críticas de la misma y propuestas alternativas, a nuestro juicio más acertadas, pueden verse en R. D. Broiles,

desaprobación moral, así como los juicios de valor o de cualquier otro tipo, están basados no en una intuición racional o evidencia, sino sólo en el sentimiento; y que lo que entonces "le abrió una nueva escena del pensamiento, que lo transportó más allá de [toda] medida" (dando nacimiento, en el curso del tiempo, al *Tratado*) fue descubrir que este punto de vista podía ser trasladado al campo teórico, y podía allí ser empleado en la solución de los distintos y principales problemas a los que Locke y Berkeley había prestado atención, pero a los que no habían sido capaces de dar una solución satisfactoria<sup>20</sup>. Esta influencia de Hutcheson, por tanto, "habría conducido a Hume a invertir los papeles hasta ahora adscritos a la pasión y a la razón respectivamente, y a aplicar este punto de vista al tratamiento de todos los juicios de cuestiones de hecho y existencia"<sup>21</sup>. Y, "en consecuencia, la máxima que es central en su ética -"la razón es y debe ser la esclava de las pasiones"- no es menos central en su teoría del conocimiento, siendo allí la máxima: la razón está y debe estar subordinada a nuestras creencias naturales"<sup>22</sup>.

---

*Moral Philosophy of David Hume*, pp. 33 y ss., y en R. Brandt, "The Beginnings of Hume's Philosophy". Nosotros estamos de acuerdo con ambas propuestas, frente a Smith, en que los orígenes del pensamiento de Hume estarían en el intento de aplicar el método experimental a las ciencias morales (cfr. Broiles, *op. cit.*, pp. 34-36), aunque es difícil decidir si fue Bacon, como sugiere Brandt (*loc. cit.*, pp. 120-121), o Newton, como se suele pensar habitualmente, el inspirador de Hume. También D. Forbes (cfr. *Hume's Philosophical Politics*, p. 17; 59 y 64) hace una sugerencia en esa línea: la nueva escena del pensamiento de Hume consistiría, aparte de la utilización del método experimental en las ciencias morales, en "el descubrimiento de que una filosofía genuinamente experimental excluye las causas finales y lleva aparejada una separación consciente o una puesta entre paréntesis de lo natural con respecto a lo sobrenatural" (*op. cit.*, p. 59). Dicho en pocas palabras, la nueva escena del pensamiento estaba constituida por "filosofía experimental y escepticismo religioso" (*op. cit.*, p. 64).

20 *The Philosophy of David Hume*, p. 13.

21 *Op. cit.*, p. 44.

22 *Op. cit.*, p. 11. Según este intérprete, la creencia natural es una pasión. Y "pasión" es el título más general de Hume para los instintos, propensiones, sensaciones (feelings), emociones y sentimientos (sentiments), así como para las pasiones propiamente dichas" (*ibid.*).

En consonancia con lo que acabamos de decir, para Smith, "la nueva doctrina de la creencia [de Hume es] una de las más esenciales y quizás la más característica de su filosofía"<sup>23</sup>. Básicamente esta doctrina consiste en sostener que "la asunción de la existencia del cuerpo, [la creencia en la acción causal y en la unidad e identidad del yo] son creencias naturales debidas a los instintos o propensiones últimas que constituyen nuestra naturaleza humana"<sup>24</sup>. "La creencia nunca se basa en la razón o en la intuición, [sino], al contrario, lo que podemos denominar razón sintética es meramente creencia generalizada"<sup>25</sup>. Así, "debemos trazar la conclusión 'escéptica' de que, aunque nuestras creencias naturales son nuestras únicas guías, son sólo confiables y legítimas en la vida práctica"<sup>26</sup>.

Por tanto, de acuerdo con esta interpretación, "los hombres, no menos que los animales, viven bajo la tutela de la Naturaleza y deben encontrar en *sus* dictados, no en ningún programa que tenga que justificarse por la razón, el último criterio para la creencia y la acción"<sup>27</sup>.

Esta interpretación se podría resumir en las siguientes palabras de uno de sus más recientes defensores:

En lo esencial [Hume] está de acuerdo con la teoría de Hutcheson sobre la moralidad y la estética. Pero en las manos de Hume la denigración del papel de la razón y la correspondiente elevación del sentido y el sentimiento se generalizan en una teoría total del hombre. Incluso en las esferas de la vida humana más aparentemente intelectuales o cognoscitivas, incluso en nuestros juicios empíricos sobre el mundo y en el proceso mismo

---

23 "The Naturalism of Hume (I)", p. 208; *The Philosophy of David Hume*, p. 86.

24 *Ibid.*

25 *Ibid.*

26 *Loc. cit.*, p. 220.

27 *The Philosophy of David Hume*, p. 45.

del razonamiento puro, el sentimiento se muestra como la fuerza dominante<sup>28</sup>.

Nosotros entendemos que, efectivamente, el naturalismo es uno de los componentes esenciales de la filosofía de Hume, en cuanto que el dinamismo de la naturaleza humana -esas tendencias, propensiones o instintos de que habla Hume- juega un papel central dentro de su filosofía al dar origen a creencias naturales a las que no podemos substraernos. Además, la apelación a esas propensiones o tendencias "instintivas", tan corriente en sus escritos, no sólo se hace como un elemento explicativo, sino incluso justificativo. Por otra parte, también reconocemos a Smith el mérito de haber sido el primero en proponer una lectura positiva de Hume, al entender que la creencia es su gran aportación, frente a la visión negativa y meramente destructiva que había predominado antes sobre su filosofía. Pero hay otras tesis asociadas a esta interpretación que nos parecen erróneas.

En primer lugar, no compartimos su idea central de que "la total subordinación de la razón al instinto y al sentimiento es el factor determinante de la filosofía de Hume"<sup>29</sup>. Como luego veremos, razón y pasión tienen papeles distintos en la vida humana y en ningún caso se produce esa subordinación total de la primera a la segunda<sup>30</sup>. Además de que se puede apreciar una cierta evolución en la obra de Hume hacia un reequilibrio del papel de ambas. Así mientras en su primera obra escribe que "la razón es esclava de las pasiones"

---

28 Stroud, *op. cit.*, pp. 24-25.

29 "The Naturalism of Hume (I)", p. 208.

30 Norton ha analizado ampliamente las razones a favor y en contra de la tesis de la subordinación de la razón a las pasiones y a las creencias naturales, concluyendo que dicha tesis es errónea (cfr. *op. cit.*, cap. 3, para la subordinación de la razón a las pasiones en moral; y pp. 16-20 y cap. 5, parte 2 -esp. la n. 34 de la p. 212-, para la subordinación de la razón a las creencias naturales).

(T, 415), en otros lugares del *Tratado*<sup>31</sup> y especialmente en desarrollos posteriores<sup>32</sup> equilibra esa dualidad y sostiene que "razón y sentimiento concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales" (EM, 172)<sup>33</sup>. No parece, por tanto, razonable basar la interpretación de la filosofía de Hume en semejante afirmación<sup>34</sup>.

En segundo lugar, como ya han señalado otros estudiosos de Hume<sup>35</sup>, "que la razón sea 'la esclava de las pasiones'... [esto es] que esa esclavitud sea 'función' de la razón, no implica que sea la *sola* función: es verdad que 'no puede pretender otro oficio', pero sólo cuando está relacionada con las pasiones. De lo contrario se caería en un absoluto *naturalismo*, difícilmente distinguible del irracionalismo extremado.(...) Lo que Hume parece querer decir (de forma harto ambigua, ciertamente) es que, si pasión y razón se dirigen juntamente hacia un objeto, entonces la razón debe plegarse a las exigencias de la pasión"<sup>36</sup>.

---

31 T, 414; T, 459.

32 EM, 172; EM, 285-286; EM, 289-290.

33 Cfr. Tweyman, S., *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, p. 150; Colomer, J. M.: "Estudio Preliminar" a Hume, D., *Ensayos políticos*, p. XIX; D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, pp. 40-41.

34 Para ser justos, hemos de reconocer que, casi al final del artículo, Smith matiza la rotundidad de su afirmación primera al señalar que "la conclusión más consistente sería, por tanto, que aunque la razón no puede ocupar el lugar de la creencia natural, [y] todavía menos derrocarla, sus poderes generalizadores aún son necesarios para su interpretación y su control. Sólo a través del uso de nuestras creencias naturales como principios sintéticos universales podemos descubrir su rango limitado y su función meramente práctica. Este punto de vista más positivo de la relación de la razón con el sentimiento y con el instinto está también más de acuerdo con la conclusión a la que Hume llega en su filosofía ética" (*loc. cit.*, p. 220).

35 Glathe, A. B., *Hume's Theory of the Passions and of Morals. A Study of Books II and III of the 'Treatise'*, pp. 1-26; Duque, F., n. 98 de su ed. del *Tratado*, p. 617.

36 F. Duque, *loc. cit.*



En tercer lugar, consideramos que otro de los aspectos más negativos de la interpretación naturalista, o, al menos de varios de sus seguidores<sup>37</sup>, es que acepta el escepticismo como uno de los elementos fundamentales de la filosofía de Hume. Para B. Stroud no hay ninguna duda de que el resultado de Hume fue escéptico:

¿Cómo opera en nosotros, para darnos una creencia acerca de lo no observado, una conjunción constante experimentada?...

Su respuesta -la de Hume- a esta cuestión niega que la "razón" o el "entendimiento" sean las fuentes de tales inferencias, basándose en que ninguno de ellos puede nunca justificarse razonable o racionalmente. Este es su más célebre resultado escéptico. Y no hay duda de que Hume le atribuía este sentido escéptico<sup>38</sup>.

Nosotros pensamos que es un error entender de ese modo el análisis negativo de la causalidad que llevó a cabo Hume y la consiguiente imposibilidad de fundamentar deductivamente los razonamientos inductivos (causales). Al señalar que los razonamientos inductivos no son deductivamente concluyentes está poniendo de manifiesto lo que considera un error en la filosofía tradicional y racionalista. Pero esto no significa que él esté haciendo un juicio negativo de los mismos. Para Hume, los razonamientos basados en la

---

37 Quizás en Kemp Smith no se produce esa aceptación del escepticismo de Hume (al menos en un plano práctico, al sostener que, "si la enseñanza de Hume es verdad, [la creencia] no resulta del conocimiento, sino que lo precede, y como no es causada por el conocimiento, tampoco es destruida por la duda" -"The Naturalism of Hume (I)", p. 218-; aunque posiblemente sí en un plano epistemológico), pero en otros intérpretes sí. Ya nos hemos referido al libro de Laird que atribuye una importancia semejante a naturalismo y escepticismo, pero no es el único. Stroud, como veremos, también cree que el resultado de los análisis de Hume sobre la causalidad fueron escépticos. Igualmente B. Winters, en su artículo "Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct", señalaba que su objetivo en dicho artículo era "extraer dos argumentos en favor de dicha superioridad que son consistentes con sus conclusiones escépticas" (p. 261). También W. L. Robison considera que, aunque Hume es un naturalista es, al mismo tiempo, un escéptico (cfr. *loc. cit.*, p. 26). Igualmente, para F. G. Whelan (cfr. *op. cit.*, p. 8) y para M. M. Moody-Adams (cfr. *op. cit.*, p. 6), Hume fue, a la vez, escéptico y naturalista.

38 *Op. cit.*, p. 81.

experiencia son la única guía de nuestra vida y es razonable (y racional) creer y actuar siguiendo sus conclusiones. Que esto se debe a que se interpreta su análisis desde una concepción de la razón deductivista, racional y/o racionalista lo ponen de manifiesto las siguientes palabras de Stroud:

Hume afirma que el hombre no tiene razón *para* creer lo que cree. Su creencia no tiene apoyo o justificación racional. No tiene, y no puede tener, una creencia razonable de que tendrá lugar [un suceso] B. Para plantearlo más enérgicamente, aun cuando EP [la experiencia pasada] e IP [la impresión presente, en las que se basa la inferencia de B] fueran verdaderas respecto de alguna persona, no sería para ella más razonable creer que tendrá lugar un B que creer que no tendrá lugar un B<sup>39</sup>.

En cuarto lugar, nos parece también erróneo despojar a la creencia de un componente racional o intelectual<sup>40</sup>. Para Kemp Smith, "la creencia había sido presentada por sus predecesores como esencialmente intelectual, o al menos, de carácter cognitivo, esto es, como algo que depende de la intuición (-insight), y por consiguiente a merced del filósofo escéptico; mientras que, en opinión de Hume, no resulta del conocimiento, sino que lo precede, y al igual que no se apoya en el conocimiento, así tampoco es destruida por la duda"<sup>41</sup>.

Por nuestra parte pensamos no sólo que la creencia tiene un importante componente intelectual<sup>42</sup>, sino que además, para Hume, es un conocimiento razonable (y racional).

---

39 *Op. cit.*, p. 83.

40 Norton que, como señalábamos en la nota 30 de este mismo capítulo, defiende tesis muy semejantes a las nuestras en este punto, resume su posición con las siguientes palabras:

La tesis de la subordinación es errónea no por lo que dice sobre la creencia *per se*, sino por lo que dice sobre la razón y su relación con la creencia natural (cfr. *op. cit.*, n. 34 de la p. 212).

Nosotros estando básicamente de acuerdo con su propuesta, creemos que, en algunos momentos, acentúa excesivamente el papel que le atribuye Hume a la razón.

41 *Op. cit.*, p. 126. Cfr. también "The Naturalism of Hume (I)", p. 218. De todas formas, véase la nota 34, para formarse una idea completa de la posición de Kemp Smith.

42 Cfr. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, pp. 126-127.

Baste señalar por ahora que la importancia del elemento intelectual en la creencia vendría puesta de manifiesto, por una parte, por el papel que Hume asigna al entendimiento en la distinción entre creencias legítimas y creencias ilegítimas. Las primeras derivan de la imaginación cuando se atiende a reglas generales<sup>43</sup>, en cuyo caso Hume la identifica con el entendimiento, mientras que las segundas son el resultado de la actuación arbitraria de la misma<sup>44</sup>.

Por otro lado, creemos que la razón juega un papel también importante a la hora de distinguir entre creencias fundamentadas y creencias que no lo están<sup>45</sup>, analizando la evidencia que hay en cada caso en favor de las mismas. Una cosa es que el dinamismo de la naturaleza nos lleve a hacer una inferencia

---

43 La imaginación en Hume tiene dos sentidos distintos: 1) el de fingir, esto es, el de unir o separar las ideas libremente, que sería semejante al que se le da habitualmente; y 2) el de productora de creencias naturales -aceptables o ficticias- (cfr. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, pp. 459-463; E. J. Furlong, "Imagination in Hume's *Treatise and Enquiry Concerning Human Understanding*", pp. 64-70). Este segundo sentido, que es el más propio y específico de Hume, ha originado distintas interpretaciones. Así, para G. Strawson, "representa ciertos rasgos muy básicos de nuestro aparato cognitivo, aquellos, en particular, en virtud de los cuales automáticamente llegamos a conceptualizar el mundo de ciertas formas fundamentales sobre la base de nuestra experiencia sensorial" (*The Secret Connexion*, pp. 233-234).

Algo parecido viene a decir Rábade: podemos "atribuir a la imaginación, tal como nos es presentada en las obras de Hume, un carácter trascendental, tanto por la función categorial que realmente asume dentro de su gnoseología como por su dinamismo constituyente" (*op. cit.*, p. 306; también se refiere al tema en las pp. 155 y 174 y ss.).

Otros comentaristas por su parte piensan que en Hume sólo se puede hablar de la función trascendental de la imaginación en sentido metafórico (cfr. Echandía, *Experiencia y sentido. Un estudio sobre la filosofía de David Hume*, p. 147), pues, "la deducción [de los principios de la naturaleza humana] que Hume aceptaría no sería una deducción formal-transcendental, porque esta sería puramente analítica y significaría que los principios no pertenecerían al campo de las cuestiones de hecho, sino al de las relaciones de ideas" (R. A. Mall, *Naturalism and Criticism*, p. 26; para un estudio comparativo de la imaginación en Hume y Kant, véanse las pp. 9-21).

Nuestra opinión, como se verá más adelante en el punto 1.2, está mucho más cerca de la de Mall que de la de los otros comentaristas.

44 Véase T, 225.

45 E. Guisán (cfr. *Cómo ser un buen empirista en ética*, pp. 26-27; 38-40) y J. L. Tasset ("Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume", pp. 58-59 y 63) han defendido también que en la moral de Hume la razón juega un papel muy importante. Más adelante exponemos su posición al respecto en una nota. Para este tema además puede verse EM, 173.

y a creer en la conclusión de la misma, y otra muy distinta, que tengamos suficiente "fundamento" -evidentemente, fundamento absoluto nunca lo tendremos- para hacerlo.

Por último, no compartimos la idea de Kemp Smith de que, debido a la influencia conflictiva de Hutcheson y Newton, en Hume se pueden encontrar dos concepciones del yo en cierto modo irreconciliables<sup>46</sup>. Esto, además, llevaría aparejada una cierta incompatibilidad entre el naturalismo y el positivismo que nosotros atribuimos a Hume. A nuestro juicio, como trataremos de mostrar en el capítulo 6, la única concepción del yo que hay en Hume es una de tipo newtoniano.

### 1.1.2. La lectura positivista

Junto a la lectura naturalista de Hume hay que citar también como antecedente de nuestra interpretación, la interpretación positivista. Ha sido ya avanzado nuestro siglo cuando, como consecuencia del desarrollo del positivismo lógico, se ha iniciado por muchos representantes y expositores de esta corriente<sup>47</sup> un reconocimiento de la influencia de muchas de las ideas de Hume en los puntos de vista de este movimiento filosófico<sup>48</sup>. Sin embargo, la interpretación global positivista de la

---

46 Cfr. *The Philosophy of David Hume*, pp. 73-76.

47 Por ejemplo Ayer en su clásico *Lenguaje, verdad y lógica*, pp. 35 y 61; también en su "Introducción del compilador" a *El positivismo lógico*, p. 10; Carnap, "Filosofía y sintaxis lógica", p. 306; H. Feigl, "Origen y espíritu del Positivismo Lógico", pp. 5, 7, 10; S. Toulmin, "Del análisis lógico a la historia conceptual", pp. 51, 56, 58; Weinberg, *Examen del positivismo lógico*, pp. 19 y ss; Kolakowski, *La filosofía positivista*, p. 46.

48 Esto ha tenido como consecuencia positiva una revitalización de los estudios sobre Hume. Pero también ha traído consigo, como contrapartida negativa, la atribución a nuestro autor, como decíamos, de algunos planteamientos e ideas que a él nunca se le pasaron por la cabeza. Las

filosofía de Hume, que nosotros sepamos, no se ha dado hasta la aparición del libro de Zabeeh, *Hume, Precursor of Modern Empiricism* en 1960. Entre nosotros, el más ferviente defensor de este punto de vista ha sido José García Roca con su tesis doctoral, publicada bajo el título *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume* en 1981 (aunque defendida en 1978).

Con palabras de García Roca, "dos son los rasgos fundamentales de toda doctrina positivista...: la defensa de las ciencias experimentales como modelo de conocimiento objetivo, en cuanto constatación de hechos de experiencia y de sus regularidades legales (las ciencias formales, tales como la matemática, reciben una consideración especial), y el consecuente rechazo de la metafísica, es decir, de toda teoría especulativa sobre la realidad que no se infiera a partir de hechos observados mediante la aplicación estricta de las reglas y principios de razonamiento que constituyen el método de investigación de las ciencias empíricas. La filosofía de Hume responde de forma manifiesta a este método de pensamiento que se denomina positivismo, constituyendo uno de los momentos iniciales y más relevantes en la historia del mismo"<sup>49</sup>.

Este modo de interpretar la epistemología y, en general, la filosofía de Hume, lleva a los defensores de una lectura positivista a oponerse radicalmente a la interpretación tradicional "que hace de Hume el defensor de un

---

siguientes palabras de J. L. Tasset, referidas en su caso fundamentalmente a la ética, se aplican igualmente a la epistemología:

La "filosofía neopositivista" ha sido en gran parte responsable de la difusión y actualización del pensamiento epistemológico y ético de David Hume. Ahora bien, al menos en el plano ético, esta "actualidad de Hume" se ha logrado al precio de falsear importantes aspectos de la filosofía moral de Hume y separarlos del contexto en el que es posible comprenderlos ("Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume", p. 66).

Consideraciones parecidas, aunque sin referirse exclusivamente al Positivismo Lógico, pueden verse en Broiles, *op. cit.*, p. 7.

49 *Op. cit.*, pp. 19-20.

escepticismo gnoseológico que invalidaría las pretensiones de alcanzar un conocimiento objetivo respecto de las cuestiones acerca de las cuales se ocupa la ciencia, así como de aquellas otras sobre las que continuamente nos pronunciamos en el curso de nuestra vida ordinaria<sup>50</sup>.

En tercer lugar, algunos defensores de esta interpretación, entre ellos el propio García Roca, rechazan también "la acusación que frecuentemente se ha formulado contra Hume de incurrir en psicologismo, es decir, proponer respuestas o explicaciones psicológicas a cuestiones de carácter filosófico o de análisis conceptual"<sup>51</sup>. Zabeeh va más lejos al afirmar que, aunque Hume no sea consciente de ello, lo que realmente hace es filosofía lingüística o análisis del lenguaje:

Aunque el modo de Hume de expresar su pensamiento acerca de lo que no puede pensarse es oscuro y confuso, tanto que despistó de hecho a algunos de sus más importantes críticos (por ej., a Kant y Laird), su intención es bastante clara y obvia. Al trazar un límite al pensamiento humano, Hume, de hecho, estaba trazando un límite no al pensar (cualquier cosa que esto signifique), sino sólo a la expresión del pensamiento. Hume estaba llamando nuestra atención sobre lo que puede ser dicho significativamente y lo que puede ser mero hablar sin sentido<sup>52</sup>.

No obstante, también hay que señalar que hay una parte de los comentaristas positivistas que atribuyen a Hume ese psicologismo que otros rechazan. Así Weinberg afirma:

El empleo del análisis psicológico, sobre todo en el caso de la creencia, pero también en otros, es lo que principalmente distingue a Hume de sus descendientes positivistas<sup>53</sup>.

---

50 *Op. cit.*, p. 20.

51 *Op. cit.*, p. 22.

52 *Op. cit.*, p. 33. Este autor, además, cita otros intérpretes, como Ryle, que se han situado en la línea de desarrollo del pensamiento de Hume y han hecho análisis lingüístico. Estas mismas tesis las defiende Zabeeh en su artículo "Hume on Metaphysics and the Limits of Human Knowledge".

53 Weinberg, *Examen del Positivismo Lógico*, p. 19.

Pears, por su parte, después de resaltar la similaridad entre el principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones de Hume y el principio de verificabilidad tal y como lo formula Ayer<sup>54</sup>; o el principio propuesto por Russell de que "cada proposición que podamos entender debe estar compuesta exclusivamente por elementos de los cuales tengamos un conocimiento directo"<sup>55</sup>, y su atomismo lógico<sup>56</sup>, se pregunta "¿pero, cuán profunda es realmente la afinidad entre el empirismo de Hume y el moderno empirismo lógico? Quizás la más obvia diferencia es la de que el análisis que Hume practicaba era psicológico o fenomenológico, antes que lógico"<sup>57</sup>.

Esta interpretación, que nosotros compartimos en sus tesis centrales, a nuestro juicio, debe enfrentarse a ciertas objeciones<sup>58</sup>.

En primer lugar, creemos que la lectura positivista de Hume presupone que hay una separación clara y precisa entre las investigaciones *a priori* y las empíricas, estando la filosofía del lado de aquellas. En consecuencia, se acepta que la filosofía no es una disciplina con base en la experiencia, sino más bien

---

54 *Lenguaje, verdad y lógica*, p. 61.

55 *Los problemas de la filosofía*, p. 56.

56 Cfr. "La filosofía del atomismo lógico", p. 141.

57 "Hume's Empiricism and Modern Empiricism", p. 13.

58 Livingston ha negado rotundamente que "el escepticismo mitigado de Hume sea una forma de positivismo. La justificación del positivismo es cortar completamente cualquier investigación sobre la naturaleza última de la realidad. La vida cotidiana no está hecha de hechos positivos sobre los que el científico empírico puede generalizar y con los que puede estar contento. La vida cotidiana para Hume es un orden de pasiones, prejuicios, costumbres y tradiciones. Es en este mundo en el que el filósofo tiene su ser (*op. cit.*, p. 31). En una línea interpretativa parecida, Wright también ha negado el carácter positivista de la filosofía de Hume (cfr. *op. cit.*, pp. 26, 124, 135). Igualmente, para este tema, puede verse el artículo de Capaldi citado en la nota 1.

Ya tendremos ocasión a lo largo de este trabajo de discutir en parte ésta tesis de los autores citados.

un estudio *a priori* de significaciones o de relaciones lógicas<sup>59</sup>. De ahí, que se insista en que "los análisis semánticos y epistemológicos [de Hume] son independientes de los psicológicos, y constituyen el auténtico núcleo de la ciencia del hombre humeana"<sup>60</sup>. Pero esto, como veremos<sup>61</sup>, es insostenible<sup>62</sup>.

Hume no aceptaría que la ciencia de la naturaleza humana que él quiere construir es *a priori*. Más bien, al contrario, una de las afirmaciones centrales de su positivismo es que hay que construirla partiendo de la experiencia. De hecho, los dos principios fundamentales de su filosofía, como señalaremos, son o tienen en su base generalizaciones empíricas. De aceptar el presupuesto neopositivista, la ciencia de la naturaleza humana que pretende construir Hume, basándose en el método experimental, no sería filosofía. Sin embargo, Hume se considera un filósofo. La razón es que en el siglo XVIII, como ya reiteraremos en varias ocasiones, no existían las distinciones actuales entre disciplinas como la lógica, la psicología, la semántica, etc.<sup>63</sup>.

Por otra parte, nos parece también erróneo atribuir a Hume la idea de que la filosofía es sólo análisis conceptual. Es cierto que Hume dedica muchos esfuerzos a investigar el significado de determinadas palabras, basándose en el principio de derivación, para ver la base experiencial de las mismas. Pero la meta a la que van dirigidos sus esfuerzos es a construir una ciencia de la naturaleza humana y, en ese sentido, esa labor clarificadora es un medio con

---

59 Cfr. Stroud, *op. cit.*, p. 19.

60 García Roca, *op. cit.*, p. 65.

61 *Infra*, apartado 2.2.

62 Beauchamp y Rosenberg también creen que "Hume nunca está interesado principalmente en el análisis del significado lingüístico ordinario" (*Hume and the Problem of Causation*, p. 3).

63 Remitimos, una vez más, al punto 2.2 donde desarrollaremos ampliamente esta cuestión.



vistas a ese objetivo, no un fin en sí mismo. Además, su análisis conceptual no sería un análisis estrictamente lógico, sino, como decíamos antes que es su ciencia de la naturaleza humana, una mezcla de psicología, lógica y semántica<sup>64</sup>.

## 1.2. UNA EPISTEMOLOGÍA POSITIVO-NATURALISTA

Como señalábamos en la introducción, creemos que, en las obras filosóficas de Hume y, especialmente, en la *Enquiry* y en los *Diálogos*, hay una valoración positiva del conocimiento de las cuestiones de hecho y de la inducción como procedimiento para obtener una gran parte de él.

Según indica el propio Hume en la sección IV de la *Enquiry*, el conocimiento de las cuestiones de hecho es de dos clases: el obtenido por "el testimonio actual de los sentidos, o de los registros de la memoria" y el que es resultado de un razonamiento causal. El primero de ellos, para Hume, es un conocimiento del que poseemos una evidencia y certezas totales. El segundo, cuando los razonamientos inductivos siguen ciertos cánones, también alcanza una evidencia y una certeza casi totales y, por supuesto, razonable. Esta evidencia y certeza, sin embargo, no es la que se ha pretendido por la filosofía tradicional y racionalista. Los razonamientos inductivos no son reductibles a razonamientos deductivamente válidos. No hay ninguna intuición intelectual en la base de los mismos<sup>65</sup>. Como repite Hume constantemente, es el funciona-

---

64 Cfr. J. H. Leshner, "Hume's analysis of 'cause' and the 'Two-Definitions' Dispute", p. 387.

65 A un mismo blanco creemos que apunta Capaldi cuando sostiene que "Hume nunca puso en duda ciertas creencias del sentido común, pero sí puso en duda ciertas consideraciones filosóficas o explicaciones de esas creencias (*David Hume: The Newtonian Philosopher*, pág. 31).

miento de la imaginación<sup>66</sup>, que sigue determinados principios<sup>67</sup>, el que nos lleva a extender nuestra experiencia más allá de lo experimentado, aunque no de lo experienciable. Este funcionamiento, además, debe ser controlado y, en su caso, corregido por la razón<sup>68</sup>. No cualquier pretensión de la imaginación de ir más allá de lo experimentado debe ser considerada como válida, aunque sea natural<sup>69</sup>. Hume propondrá una serie de "reglas para juzgar de causas y efectos" (T, I, III, XV) con las que poder discernir entre causas auténticas y causas

---

66 La imaginación, desde luego hay que entenderla en el sentido que explicaremos más abajo en este mismo apartado.

67 El principio de asociación, como principio que explica el funcionamiento de la imaginación, ha sido considerado como un principio que escapa a la razón. "En consecuencia, puede decirse que el principio de asociación aplicado a las ideas viene a asentar la tesis fundamental de su epistemología de que el orden del pensamiento no obedece a una iniciativa de orden racional, ni responde a una asociación voluntaria de las ideas; más bien, la razón, el pensamiento, son el resultado de una fuerza instintiva, una fuerza suave que facilita la transición o el "paso" involuntario en la atención de la mente de una idea a otra. El movimiento no consciente es lo que uniformidad y regularidad a las acciones de la imaginación. Lo mismo puede decirse del papel de la asociación en la formación del concepto de causalidad: el principio de asociación formula el modo como se produce en la imaginación el tránsito entre algo que aparece como "causa" y su supuesto "efecto" (Martínez de Pisón, *Justicia y orden político en Hume*, p. 117).

Como se verá a continuación, en parte nosotros estamos de acuerdo con estas afirmaciones, pero sólo en parte. Pues, a nuestro juicio, la razón juega un papel mucho más importante en la epistemología de Hume del que se da a entender en las líneas citadas. Con otras palabras, la epistemología de Hume no sólo es naturalista, sino también positivista, en el sentido que explicaremos seguidamente.

68 Estamos utilizando aquí el término razón para referirnos principalmente a la labor de corrección que, según Hume, es preciso realizar por medio de la reflexión y el entendimiento - según lo entiende Hume- sobre la tendencia excesiva de la imaginación a utilizar reglas generales, a generalizar en exceso, valiéndonos de las propias reglas generales (T, 146-150; T, 175; T, 225). Esta tarea de "revisar ese acto de la mente y compararlo con las operaciones más generales y genuinas del entendimiento" (T, 150), pensamos que con todo derecho se puede denominar razón, acepción que también le da Hume al término en alguna ocasión (*ibid.*). Además, también utilizamos el término razón para significar esa otra labor, que es casi indistinguible de la primera, en la que se analiza la evidencia empírica que en un momento determinado tenemos para una creencia.

69 Kliemt ha señalado, muy acertadamente a nuestro juicio, que "como la fantasía participa también en la constitución de la experiencia filosófica, el tratado de Hume sobre la naturaleza humana contiene también consecuentemente una «crítica de la fantasía», que separa sus pretensiones legítimas de las ilegítimas" (*Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*, p. 38).

falsas, que, a su vez, nos permitan inferencias válidas -no deductivamente válidas- sobre objetos que no hemos percibido. Este papel corrector de la razón, creemos que evita a Hume caer tanto en un psicologismo puro como en un puro naturalismo. Dicho de otra manera, una cosa es la explicación de la génesis del conocimiento y otra los criterios para distinguir entre conocimientos razonables y creencias infundadas y arbitrarias. Y en Hume encontramos las dos cosas.

En definitiva, pensamos que la teoría del conocimiento de Hume cabe calificarla de positivismo naturalista. Es positivista<sup>70</sup> en la medida en que:

1º) Sostiene que los hechos son los únicos objetos posibles de conocimiento, esto es, todo conocimiento tiene que estar basado en lo "dado" en la experiencia<sup>71</sup>.

2º) Afirma que la ciencia experimental es el único conocimiento válido y el modelo a seguir para lograr un conocimiento objetivo<sup>72</sup>.

3º) Defiende que la filosofía no posee un método diferente de la ciencia.

4º) Propone que la tarea de la filosofía es hallar los principios generales comunes a todas las ciencias.

5º) Niega la inteligibilidad de fuerzas o sustancias que se sitúen más allá de los hechos y las leyes establecidas por la ciencia. En consecuencia, rechaza la metafísica especulativa<sup>73</sup>.

---

70 Los cinco puntos siguientes están basados en la caracterización del positivismo que se hace en M. Schlick, "Positivismo y realismo"; en P. Edwards (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 6, p. 414; en J. Ferrater Mora, *Diccionario de Filosofía*, vol. 3, pp. 2639-2642; y en M. A. Quintanilla (ed.), *Diccionario de Filosofía Contemporánea*, p. 386.

71 Ya veremos después, en el punto 2.3, que la experiencia en Hume tiene un doble sentido.

72 Livingston ha propuesto que Hume en su intento de reformar la filosofía, toma a la historia, no a la ciencia natural, como paradigma del conocimiento (cfr. *op. cit.*, p. IX; p. 2). Además, como vemos, ha resaltado que "el escepticismo mitigado de Hume no es una forma de positivismo" (*op. cit.*, p. 31).

Además, conviene subrayar, aun a costa de reincidir en alguno de los cinco puntos anteriores, que "el positivismo en general y también el de Hume en particular, es una postura filosófica relativa al saber humano, que (...) constituye un conjunto de reglas y criterios de juicios sobre el conocimiento humano. Trata de los contenidos de nuestros enunciados sobre el mundo, necesariamente inherentes al saber, y formula las normas que permiten establecer una distinción entre el objeto de una cuestión posible y lo que, razonablemente, no se puede presentar como cuestión. El positivismo es, por tanto, una actitud normativa que rige los modos de empleo de términos tales como «saber», «ciencia», «conocimiento», «información»; en consecuencia, las reglas positivistas distinguen, en cierto modo, las polémicas filosóficas y científicas que merecen ser llevadas a cabo de las que no pueden ser dilucidadas y en las que, por consiguiente, no vale la pena detenerse"<sup>74</sup>. Es importante destacar todo esto, porque pensamos que este planteamiento llevará a Hume a abstenerse de hacer ningún tipo de afirmación ontológica acerca de algo que escape al campo de lo experienciable, pues eso sería hablar sin sentido. Por eso pensamos que es errónea una línea interpretativa que últimamente esta apareciendo en la literatura humeana<sup>75</sup> que tiende a establecer una separación entre el plano epistemológico y el plano ontológico, para atribuir a

---

73 Algunos comentaristas han acusado a Hume de adoptar tesis (Collingwood, *Idea de la Historia*, pp. 87-89) o principios metafísicos (Heinemann, *David Hume*, p. 51; Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", pp. 63-67 y 69; Echandía, *op. cit.*, pp. 251 y ss. y 262-263) que irían en contra de esta propuesta nuestra. Más adelante iremos respondiendo a esas acusaciones.

74 Kolakowski, L.: *La filosofía positivista*, pp. 14-15.

75 Los autores y las obras más representativas de esta corriente son los ya citados Wright, J., *The Sceptical Realism of David Hume*, 1983; Livingston, D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*, 1984; Strawson, G., *The Secret Connexion*, 1989.

Hume la aceptación, implícita o explícitamente, de una serie de tesis ontológicas, aunque epistemológicamente sean incognoscibles.

Por otro lado, con el término "naturalismo", referido a su teoría del conocimiento<sup>76</sup>, queremos indicar que, para Hume, la mayor parte del conocimiento de las cuestiones de hecho que no es inmediato (presente a los sentidos y a la memoria) está basado en el dinamismo de la naturaleza humana. Esto es, son una serie de principios de funcionamiento de aquella los que nos llevan, partiendo del conocimiento inmediato, a ir más allá de él y a que nos formemos creencias naturales prácticamente inevitables. Estos principios cabe entenderlos como tendencias, esto es, impulsos o instintos del ser humano. Desde esta perspectiva, gran parte del conocimiento humano está basado en esos principios naturales<sup>77</sup>. Pero, por otra parte, sería erróneo, a nuestro juicio, afirmar que es sólo ese dinamismo de la naturaleza humana el que da origen al conocimiento, a las creencias que Hume va a aceptar como válidas. La razón, para Hume, debe corregir esas tendencias naturales<sup>78</sup>, "mediante el debido contraste y confrontación" (T, 225), siendo su papel fundamental, al permitirnos distinguir entre creencias legítimas (razonables) y creencias ilegítimas (irrazonables)<sup>79</sup>. Por eso rechazamos las pretensiones de la interpretación naturalista de Kemp Smith de que "la razón está y debe estar subordinada a las creencias natura-

---

76 El término naturalismo, en la ética contemporánea de raigambre analítica, se ha utilizado para referirse a la doctrina que sostiene que se puede dar una definición de todos los conceptos morales en términos de conceptos no-morales, a saber, en términos de objetos naturales. En ese sentido, la ética de Hume no es un naturalismo (cfr. P. Ardall, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 7-8).

77 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 226. En este punto coincidimos con Wright, aunque en otros muchos aspectos, como iremos viendo, nuestra propuesta es muy distinta a la suya.

78 Véase Norton, *op. cit.*, cap. 5, especialmente pp. 229-238.

79 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 230.

les<sup>80</sup>. Por nuestra parte pensamos que en la creencia natural aceptable hay un componente racional<sup>81</sup> que es imprescindible para poderla distinguir de la no aceptable<sup>82</sup>. Dicho de otra manera, la naturalidad de una creencia, el que esté

---

80 Smith, N. K., *op. cit.*, p. 11.

81 Pflaum considera que Hume olvida ese componente intelectual o racional de la creencia (véase su "Hume's Treatment of Belief", pp. 170-171). Por su parte Wright cree, como nosotros, aunque dentro de una lectura global diferente a la nuestra, que la razón juega un papel importante en las creencias. Para este autor, "el punto de vista meditado de Hume es que sólo cuando las creencias [naturales] son corregidas por la razón, es cuando nos dan algo aproximado a la verdad" (*op. cit.*, p. 39), aunque piensa que "tales creencias en ellas mismas no proporcionan una penetración (*insight*) real en la naturaleza de la realidad" (*ibid.*) y, por eso, defiende, al mismo tiempo, que Hume es un escéptico. Su escepticismo tendría dos caras que es necesario separar: "la negativa en la que intenta mostrar que las creencias ontológicas que nosotros aceptamos naturalmente no pueden estar fundadas en la observación y en consideraciones racionales solo; y una cara positiva en la que intenta mostrar que tales creencias tienen su origen en un instinto natural" (*ibid.*).

Como tendremos ocasión de ir viendo, a nuestro juicio, el error de esta última interpretación es que le atribuye a Hume la aceptación de determinadas creencias ontológicas (sobre la conexión causal y los objetos externos) que Hume no aceptaría, y al entender que Hume no las puede justificar racionalmente lo considera un escéptico. Dicho en pocas palabras, no creemos que Hume sea un realista en el sentido que pretende Wright ni tampoco un escéptico.

82 Como indicábamos, una tesis en cierto modo paralela defienden E. Guisán y J. L. Tasset con respecto a la ética de Hume. Para Guisán, "el sentimiento moral, por paradójico que pueda resultar, y por muy en contra que parezca estar respecto a las apreciaciones humeanas, es un sentimiento 'racional' en el sentido de que no es enteramente espontáneo, sino fruto de una acción deliberadora por parte del sujeto, acción que bien podía ser denominada de *razonar* en el sentido más laxo del término y no, desde luego, en el sentido muy restringido de 'razón' y 'racional' utilizado por Hume" (*op. cit.*, p. 26).

Su postura se podría resumir como sigue:

Por sorprendente que pudiera resultar a quienes estén familiarizados con la ética de Hume como una ética basada simplemente en los sentimientos, tal filosofía moral, sin embargo, implica, solapadamente, una fuerte carga racional, como podría comprobarse si se consideran los siguientes pasos:

a) Nuestras apreciaciones morales, según Hume, vienen determinadas por el sentimiento moral.

Y

b) El sentimiento moral es un sentimiento 'remodelado' por la reflexión y el entendimiento (o por lo que podríamos llamar con perfecto derecho 'razón'), que implica:

a') Adoptar el punto de vista de un espectador juicioso (que recuerda profundamente la teoría del espectador imparcial de Adam Smith).

b') Ajustar nuestro sentimiento de 'sympahteia', generalmente débil en aquellos casos que no nos conciernen directamente, de modo que podamos traer todas las cosas a una misma distancia y juzgar los hechos, tanto los pasados como los

basada en principios naturales, es una condición necesaria para aceptarla, pero no suficiente<sup>83</sup>.

Igualmente sería erróneo pensar que, porque Hume diga que el conocimiento está basado en el dinamismo "natural", habrá que considerarlo un irracionalista<sup>84</sup>, un escéptico<sup>85</sup> o un fideísta<sup>86</sup>.

---

presentes, los lejanos como los cercanos, de acuerdo con un mismo baremo (*op. cit.*, p. 27).

Para Tasset, "la razón es fundamental [para la evaluación moral] porque sin su ayuda es imposible lograr el punto de vista desinteresado en la consideración de acciones y caracteres, el cual sabemos que distingue a los sentimientos morales. Sólo con la *ayuda instrumental* de la razón y de sus visiones generales se puede establecer la diferencia entre respuestas morales y respuestas puramente interesadas. Por eso, aunque la razón no puede reconocer ni establecer distinciones morales, puede ser una ayuda para liberarnos de ilusiones y espejismos morales. La razón nos permite acceder a consideraciones generales desde las que es posible lograr *actitudes adecuadas*, para a partir de ellas desarrollar los sentimientos morales, que son así punto de partida y meta del proceso de evaluación" ("Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume", p. 63).

Por otra parte, para E. Guisan, "el hecho de que la moral de Hume sea humana y sea social implica *no* que Hume haya olvidado el uso justificador de la razón, sino que, precisamente, ha estipulado que la razón no puede y *no debe* justificar las acciones humanas... La 'razón' en su uso práctico no es algo 'a priori' o 'puro', es decir, algo que, por estar por encima del individuo, no puede ser 'tocado', criticado o juzgado. Por el contrario, al reducir Hume la 'razón' a esclava de las pasiones a las cuales ha de servir y obedecer está estableciendo las premisas de todo posible razonamiento: Nada más arriba del hombre, sus necesidades y sus deseos" (*op. cit.*, p. 38).

83 Por eso, críticas como la que realiza V. Sanfélix a las lecturas naturalistas de Hume, de que la "justificación de las creencias naturales no radica en su naturalidad" (cfr. "Introducción" a su antología de textos titulada *Hume*, p. 11), no afectarían a nuestra propuesta.

84 Esto es lo que hacen, por ejemplo, Heinemann, *David Hume*, p. 62; Russell, *Historia de la filosofía Occidental*, vol. II, p. 295, y Popper, *Conocimiento Objetivo*, p. 18. Agassi, por su parte, piensa que no se puede "decir que Hume es un irracionalista; [sino], al contrario, como racionalista, él puede mirarse a sí mismo desde fuera y admite que esta infectado de irracionalismo crónico e incurable". En consecuencia, Hume piensa que "la gente es irracional y necesita aprender cómo ser racional" ("The Unity of Hume's Thought", p. 105). Igualmente, Mall opina que "los principios de Hume son 'naturales' y eso significa que no son irracionales" (*Naturalism and Criticism*, p. 36).

85 Cfr. Wright, *op. cit.*, pp. 29 y 32. Como decíamos en una nota anterior, este autor ha defendido que "Hume es escéptico en otro sentido..., [a saber], a Hume se le debe entender proponiendo una tesis positiva sobre los orígenes indispensables de la creencia humana. Hume acepta que las dos ciencias científica y moral se fundamentan de alguna manera en la *naturaleza humana* como opuesta a la razón y al argumento. El no quiere negar de un modo absoluto el lugar de la razón en la creencia científica y ética. Esto sería absurdo. Desea, sin embargo, acentuar que no habría creencia o noción del mundo como el científico piensa de él, si no hubiera *juicios naturales* o creencias naturales, aunque falaces y necesitadas de revisión. También quiere

Ahora bien, intentar disociar<sup>87</sup> o contraponer<sup>88</sup> positivismo y naturalismo en Hume, creemos que es una equivocación y, por eso, pensamos que tanto una lectura puramente positivista, como una puramente naturalista, son en parte inadecuadas. Como argumentaremos en el apartado 2.2, no es posible separar los análisis psicológicos (explicativos) de las propuestas epistemológicas. Pero aún más, se podría decir que el naturalismo de Hume viene exigido por su positivismo<sup>89</sup>. Es el tenerse que atener a los hechos lo que lleva a aceptar como algo incuestionable que los seres humanos a la hora de elaborar el conocimiento funcionamos de una determinada manera siguiendo unos principios "naturales" y que tenemos determinadas creencias también "naturales" a las que ni podemos ni debemos renunciar. Estos hechos, dado su planteamiento positivista, exigen una explicación que no puede ser sino empírica.

---

subrayar que no habría tal cosa como moralidad, si no hubiera ciertos *sentimientos naturales*, aunque personales y necesitados de universalización" (*op. cit.*, p. 29).

Como señalábamos en la sección anterior al criticar la lectura naturalista y desarrollaremos ampliamente en el capítulo 5, sólo cuando se acepta una concepción deductivista de la razón, se puede afirmar que el naturalismo de Hume va asociado al escepticismo. Y no pensamos nosotros que ese sea el caso.

86 "Fideísmo" es término que utiliza Livingston para referirse a la propuesta que defiende W. L. Robison en "David Hume: Naturalism and Meta-Sceptic", porque "ciertas creencias naturales son incoherentes en ellas mismas, aunque necesarias para el entendimiento" (cfr. "Introduction" a Livingston, W. L. and King, J. T. (eds.): *Hume: a Reevaluation*, p. 7). Dicho con palabras del propio Robison, "al describir las operaciones naturales de la mente humana para dar cuenta de por qué hacemos juicios que son irrazonables según el principio empirista, Hume descubre que la naturaleza esencial de la mente es tal que debemos hacer tales juicios irracionales" (*loc. cit.*, p. 26; véase también "Hume's Scepticism", esp. pp. 205 y 206-207). En consecuencia para este autor, el naturalismo de Hume desemboca en un meta-escepticismo y en un irracionalismo.

También para Popper, la epistemología de Hume termina en "*una fe irracional*" (*Conocimiento objetivo*, p. 18).

87 García Roca, *op. cit.*, p. 65.

88 Cfr. Kemp Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 210 y ss.

89 También Salas defiende la interconexión entre método empírico y naturalismo, aunque en su caso es el naturalismo el que exigiría dicho método empírico y llevaría a una valoración de la experiencia, a la vez que le permitiría evitar el escepticismo en que, según él, dicho método le sumiría (cfr. "Metafísica y concepción de la naturaleza en Leibniz y Hume", p. 135).



Pero, al mismo tiempo que viene exigido por su positivismo, el naturalismo de Hume es un naturalismo que está totalmente constreñido por él. Es un naturalismo en el que la naturaleza humana no es nada distinto de esos principios, propensiones o instintos que se *manifiestan* en su funcionamiento. Esto significa dos cosas:

1) Los principios naturales vendrían también dados en la experiencia. En ese sentido, no pensamos que se produzca una oposición entre naturalismo y positivismo, como se ha sugerido por parte de algunos comentaristas<sup>90</sup>, porque la aceptación de aquel suponga que el conocimiento no puede derivarse completamente de la experiencia. Según nuestro punto de vista, los principios naturales de que habla Hume también se establecerían con base en la propia experiencia<sup>91</sup>.

2) No es que exista una naturaleza humana que funcione siguiendo unos principios, impulsos o instintos, sino que son esos principios, impulsos o instintos, que se manifiestan en la experiencia, los que constituyen la naturaleza

---

90 Cfr. Y. Michaud, "Hume's Naturalized Philosophy", p. 367. Igualmente, a nuestro juicio, K. B. Pflaum apunta a una contraposición semejante al afirmar que "el recurso de Hume a la creencia es una clara muestra de inconsistencia. Y como tal sobresale como un claro signo de la futilidad del verdadero empirismo y como un aviso para 'cualquier futuro escepticismo'" (*op. cit.*, p. 159). Además, él mismo, más adelante, sugiere una solución parecida a la que nosotros vemos en Hume, aunque él no cree que la acepte nuestro autor:

Me inclino a pensar que si Hume hubiera seguido consistentemente su posición fenomenista inicial y si hubiera sido serio en explicar cada cosa en términos de impresiones e ideas, no hubiera podido escapar a la conclusión de que cada impresión y cada idea tenía alguna estructura interna que sola hiciera posible alguna conexión entre ellas. Podría haber dicho que alguna clase de sentimiento inanalizable y último o fuerza inherente a ciertas ideas sirve como vínculo o como una peculiar unión entre ideas numérica y cualitativamente distintas" (*op. cit.*, p. 162).

91 Esto es posible porque la experiencia no se reduce sólo a las impresiones. Como luego veremos, la experiencia en Hume tiene un doble sentido que va a permitir que a través de ella se manifiesten esos principios naturales (véase más adelante el punto 2.3).

humana<sup>92</sup>. Dicho de otra manera, hay principios naturales, pero no naturaleza humana. O hay principios de la imaginación pero no imaginación como algo distinto de esos principios.

Todo esto va a tener como consecuencia, como veremos después<sup>93</sup>, que la explicación del mundo mental que nos da Hume va a ser una explicación mecanicista, semejante a la que había dado Newton del mundo físico. El mundo mental se reduce a las impresiones y las ideas y los principios de asociación que funcionan entre ellas, principios que cumplirán una función similar a la de la gravedad en el mundo físico<sup>94</sup>. Y lo mismo que la gravedad se nos muestra en la experiencia, esos principios naturales que funcionan entre las percepciones también lo hacen.

Por otra parte, el hecho de que sigamos creyendo en las inferencias causales, en los objetos externos o en el yo, a pesar de los argumentos escépticos en contra del conocimiento, pondría de manifiesto que el conocimiento en las cuestiones de hecho no procede de una facultad racional<sup>95</sup>, esto es, en ese terreno, la razón puramente deductiva no tiene el papel protagonista<sup>96</sup>. El conocimiento o, lo que es lo mismo, las creencias surgen de la conjunción de lo dado en las impresiones y las tendencias naturales. Esto, por supuesto, no significa negar que haya una razón, que podríamos denominar

---

92 Como dice D. Miller, "Hume considera el ordenamiento de las impresiones como algo que sucede en nosotros, más bien que como algo que hacemos" (*op. cit.*, p. 22).

93 Cfr. nuestro punto 7.3.3.

94 Evidentemente en lo que sigue nosotros vamos a seguir hablando de naturaleza humana, de imaginación, de yo, etc., como hace Hume, pero todos estos términos, en espera de la explicación más amplia que demos de ese mundo mental en el cap. 7, deberán entenderse en el sentido que aquí acabamos de exponer brevemente.

95 Cfr. Twyman, S., *op. cit.*, p. 70.

96 Cfr. T, 183.

empírica, que tenga un papel importante en la formación de esas creencias legítimas.

Además, lo que acabamos de decir, lleva aparejado que los seres humanos no funcionamos como siempre se había pensado que hacíamos y deberíamos hacer, a saber, guiados por la razón. Pero, lo que es más importante, es que de hecho no podemos funcionar así, ya que, en caso de hacerlo, pereceríamos como individuos y como especie. Será, por tanto, necesario reconsiderar la concepción de la naturaleza humana que se había aceptado, especialmente, por parte de los racionalistas.

En consecuencia con todo lo expuesto, la propuesta de Hume sobre el conocimiento de las cuestiones de hecho en general y sobre el conocimiento inductivo en particular se podría resumir en los siguientes puntos:

En primer lugar, el conocimiento de las cuestiones de hecho obtenido por inducción es un conocimiento probable e hipotético, aunque en muchos casos esa probabilidad sea certeza casi absoluta. Es probable e hipotético, porque el grado de certeza depende de la evidencia -cantidad, variedad y calidad de lo experimentado-, y por muy grande que sea ésta, nunca podremos estar seguros de que haya agotado el campo de lo experienciable, sino, más bien al contrario, nos tememos que en la mayoría de los casos no ha ocurrido eso, y, por tanto, nuestro conocimiento es siempre perfeccionable.

En segundo lugar, este conocimiento se basa en un principio de la naturaleza humana, que, como todos sus principios, Hume establece de un modo empírico. Desde esta perspectiva, lo único que cabe hacer es alcanzar una explicación del mismo, pero no tiene mucho sentido, intentar una justificación de otro tipo (deductiva). Es un hecho natural incuestionable, y los hechos, epistemológicamente hablando, no hay que justificarlos, sino explicarlos. En un

planteamiento positivista, su propia facticidad sería su justificación, si es que se puede hablar de este modo. Aun así, Hume, a veces, parece pensar que este conocimiento, en la medida en que se basa en el dinamismo de la naturaleza humana o, mejor, en los principios naturales, y, en cuanto que es necesario para la vida y para la supervivencia, también estaría de algún modo justificado por esto. Es nuestra manera de funcionar como sujetos cognoscentes la que nos lleva inevitablemente a realizar este tipo de razonamientos. Nuestro entendimiento, puesto ante una determinada situación y con una cierta experiencia previa, no puede dejar de hacer inferencias inductivas. Por otra parte, no podemos oponer ninguna otra alternativa a este proceso de razonamiento que hasta ahora nos ha permitido la supervivencia como individuos y como especie. En consecuencia, a Hume le parece razonable que creamos en esas inferencias. Es decir, el naturalismo, junto con su valor para la vida y la supervivencia aportarían, para Hume, un cierto valor justificativo a esas creencias.

En tercer lugar, el conocimiento inductivo tiene su límite en el campo de lo experienciable. La inferencia inductiva no podrá justificar en ningún momento el paso de algo experimentado a algo que no lo ha sido, si este algo no cae dentro del ámbito de lo experienciable.

Lo mismo que ocurre con el conocimiento inductivo, ocurre con el conocimiento presupuesto por él de los objetos materiales y del yo. Unos y otro son el resultado del dinamismo de la naturaleza humana, cuando se dan determinadas circunstancias en las percepciones. Igual que ocurría en aquel caso, también ahora debe haber un control y una corrección por parte de la razón, especialmente en el caso de los objetos materiales. Y por último, también aquí la postulación de que los objetos no deben contener aspectos que sobrepasen el campo de lo experienciable.

Como resumen de nuestra exposición, podríamos decir que la teoría del conocimiento de Hume:

1º) Lleva aparejada la necesidad de elaborar una concepción del hombre distinta a la propuesta por los racionalistas, en la que la razón no sea la única guía de la vida humana en todos sus ámbitos.

2º) Hace una propuesta y una valoración positiva del conocimiento de las cuestiones de hecho y de la inducción como el procedimiento adecuado para obtener una gran parte de él.

3º) Igualmente valorará positivamente nuestro conocimiento de los objetos externos y de las mentes, que está también basado, por una parte en lo dado en la experiencia y, por otra, en el funcionamiento de la imaginación.

Estas conclusiones, como se recordará, coinciden con las tesis que hemos propuesto en nuestra introducción para defender a lo largo de este trabajo.

## CAPÍTULO 2

### EL PROYECTO FILOSÓFICO DE HUME: LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA

#### 2.1. EL PROGRAMA POSITIVISTA HUMEANO

Comenzaremos a desarrollar nuestra propuesta interpretativa analizando el programa positivista de Hume. Este programa, que aparece claramente expuesto tanto en la Introducción al *Tratado* como en la sección 1ª de la *Investigación*<sup>1</sup>, se concreta en los siguientes puntos:

- 1) La filosofía que pretende construir Hume es una ciencia del hombre, que, a su vez, será el fundamento de todo un sistema.
- 2) Esa ciencia tendría como objeto intentar explicar los principios generales de la naturaleza humana.
- 3) El método a seguir en esa ciencia de la naturaleza humana y, en consecuencia, en su filosofía, debe ser el método experimental.
- 4) Por tanto, no existe diferencia metodológica entre filosofía (ciencia de la naturaleza humana/ciencias morales) y ciencia experimental (ciencias naturales). Es decir, el conjunto de las ciencias forman una unidad, el conocimiento es único.

---

<sup>1</sup> También las páginas iniciales del *Abstract* presentan algunas ideas al respecto. Igualmente, en la *Investigación sobre los principios de la moral*, también en la sección primera, expone Hume de un modo sumamente claro el método a seguir en su estudio de la moral (EM, 174).

5) En consonancia con el método propuesto, se rechaza cualquier pretensión metafísica de ir en nuestro conocimiento más allá de la experiencia. Esto se va a concretar en Hume, en una crítica de la metafísica tradicional y racionalista.

Estos cinco puntos programáticos, cuya legitimidad para atribuírselos a nuestro filósofo esperamos probar, vienen a coincidir de un modo prácticamente total con la caracterización del positivismo que hacíamos en el capítulo anterior y que asignábamos a Hume.

El énfasis puesto en esos puntos, como veremos, no es el mismo en la Introducción al *Tratado* que en la sección 1ª de la *Investigación*. Mientras en la primera se insiste más en los aspectos sistemáticos<sup>2</sup> y metodológicos<sup>3</sup>, en la

---

2 Allí Hume señala que pretende establecer una ciencia nueva y aún un sistema entero; cosa que no hace en la primera sección de la *Investigación*. Nótese también que mientras en el título de la primera obra se resalta el aspecto sistemático que se le pretende dar, en el título de la segunda se hace sólo referencia al aspecto de búsqueda, sin presuponer su sistematicidad. Aun más, en el primer título que Hume dio a ese conjunto de estudios en 1748, *Ensayos filosóficos*, apuntaría más bien a una falta de sistematicidad.

Todo esto, unido al propio desarrollo de ambas obras, ha llevado a algunos intérpretes a subrayar, a nuestro juicio de una manera exagerada, las diferencias entre una obra y otra en este aspecto. Así Noxon señala que "la mayoría de las diferencias más importantes de contenido y de acento que median entre el *Treatise* y las obras posteriores reflejan la decisión del autor de abandonar su decisión primitiva de forjar un sistema unificado y omnicompreensivo en favor de una serie de obras relativamente independientes que tratasen por separado los diversos temas anunciados en la Introducción al *Treatise* (*La evolución de la filosofía de Hume*, p. 30).

Igualmente Carlos Mellizo apunta que *La investigación sobre el entendimiento humano* (1748) se aparta del sistematismo del libro de juventud, para convertirse de hecho en una serie de piezas filosóficas inconexas entre sí, largos ensayos sin la intención de dar a la obra la estructura cerrada de un trabajo unitario ("Prólogo" a su edición del volumen titulado *Sobre el suicidio y otros ensayos*, p. 9).

3 Hume está hasta tal punto interesado en resaltar lo novedoso del método propuesto que subtitula el *Tratado* como "Un intento de introducir el método experimental de razonamiento en los asuntos morales". Por su parte en la 1ª sección de la *Investigación* apenas aparece una referencia a las cuestiones metodológicas (E, 14-15).

El posible cambio metodológico del *Treatise* a la *Enquiry* ha sido bastante discutido en la literatura humeana: Noxon, *op. cit.*, parte I, cap. 3, pp. 30-39; D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, cap. 2, esp. pp. 15-16; F. Duque, "Introducción" a su ed. del *Tratado*, p. 32; García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, pp. 66-68; Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, pp. 60-61; Barco, "La teoría de la asociación en

segunda se acentúan las consecuencias negativas de ese planteamiento para la metafísica<sup>4</sup> y parece que, aparentemente al menos, se reducen las pretensiones de Hume<sup>5</sup>. Sin embargo, no pensamos que eso suponga ningún cambio

---

Hume", p. 66). Así, por ejemplo, D. Forbes, señala que "es bien conocido cómo el temprano entusiasmo de Hume por un nuevo sistema de las ciencias morales basado en el principio de asociación disminuye y cómo este último es recesivo en la republicación de su filosofía en las *Investigaciones*" (*op. cit.*, p. 15). Mientras sólo se diga eso, nos parece que se está expresando un hecho indiscutible. El problema es cuando se va más allá y se sostiene, por ejemplo, que "la aplicación del método experimental a los temas morales se vio pronto como una imposibilidad, al menos en un sentido más propiamente científico y newtoniano que el proceder de Hutcheson, Pufendorf o para esta materia, [la ciencia política,] Cicerón" (*op. cit.*, p. 16). En espera de volver más adelante sobre el tema, a nosotros nos parece que en el paso del *Treatise* a la *Enquiry* se produce una cierta adaptación del método experimental a las ciencias humanas, que lleva aparejado, desde luego, una disminución del papel de la asociación, pero no una renuncia a los principios fundamentales -epistemológicos, podríamos decir- del mismo que expondremos en el punto 2.3.

4 Creemos que es claro el cambio en este tema entre las dos obras. En la Introducción al *Tratado* Hume no manifiesta de una forma explícita sus propósitos de llevar a cabo una crítica de los sistemas metafísicos tradicionales y racionalistas y sólo en el desarrollo del mismo se irán viendo las graves consecuencias que para éstos (T, 72-72; T, I, IV, III-VI) y para las pretensiones de racionalidad de la religión (T, 99-100; T, 271-2) tendrá su filosofía. Además, es de sobra conocido que en la primera redacción del *Tratado* se hallaban incluidos los temas de las secciones de la *Enquiry* dedicadas a los milagros y a la providencia, y parece que también el ensayo "Of the Immortality of the Soul" (cfr. Gaskin, *Hume's Philosophy of Religion*, p. 102; Flew, *David Hume. Philosopher of Moral Science*, p. 90), y que Hume no los publicó por prudencia, para evitar enfrentamientos (cfr. L, I, 24-25; NL, 2-3). Por el contrario, en la *Investigación* no se recata desde el primer momento en proclamar su intento de criticar la falsa metafísica (E, 11; E, 12-13; E, 16) y sus intentos de racionalizar la religión (E, X y XI).

5 Ahora, "se convierte en un objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. (...) Y aun si no vamos más allá de esa geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente, es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos" (E, 13). Parece que Hume renuncia a un plan tan vasto como el de construir todo un sistema unificado de las ciencias humanas e incluso renuncia a tratar todos los temas más propiamente "metafísicos" (en la *Enquiry* se dedica muy poco espacio al conocimiento del mundo externo -secc. XII- y nada al problema del yo). Esto es, se abandona, por un lado, la pretensión de unificar en un sólo sistema todas las ciencias humanas, y, por otro, se abandona también el interés por ocuparse de todos los temas. El abandono, sin embargo, es sólo parcial y provisional, ya que Hume, en obras posteriores, se ocupará de los temas que debía tener *in mente* cuando escribe la Introducción al *Tratado*. Allí cita Hume, entre las ciencias que se relacionan con la naturaleza humana, ya sea próxima o remotamente, la lógica, la moral, la crítica de las artes y las letras, la política, las matemáticas, la filosofía natural y la religión natural. Pues bien, a todas ellas se dedicó en algún momento de su vida, bien reelaborando el propio *Tratado* (*Enquiries* y la "Disertación sobre las pasiones"), bien ocupándose de ellas por primera vez en los múltiples ensayos que escribió. Incluso relacionada con la geometría y la filosofía natural -



importante<sup>6</sup> en el planteamiento positivista humeano<sup>7</sup>. Ambas obras, a nuestro juicio, están vertebradas por unos mismos principios<sup>8</sup> positivistas<sup>9</sup>.

---

"Considerations previous to Geometry & Natural Philosophy" (L, I, 223)- intentó escribir Hume una disertación a la que se refiere en otro lugar como "Principios metafísicos de la geometría" (L, II, 253). Esta obra no llegó, sin embargo, a publicarse, porque un matemático amigo de Hume y casado con una prima suya, Lord Stanhope, lo convenció de que había en ella "algún defecto de argumentación o de claridad" (*ibid.*).

6 Cfr. García Roca, J., *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, pp. 66-67; Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*, p. 8, n. 15; D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 6.

Quien sí cree que se va a ir produciendo un cambio importante en las obras posteriores al *Tratado* es Danford. Este intérprete sostiene que "la concepción de la filosofía de Hume, en la época en que compuso el *Tratado*, cuando estaba todavía en sus veinte, difiere de un modo sutil de la concepción que subyace en sus últimos escritos, sobre todo en los *Diálogos sobre la religión natural*. (...) Refleja la gradual comprensión de Hume de la inadecuación de una cierta noción de filosofía -entre la cual llega a incluir el propio *Treatise*, según el analista-, o el peligro potencial de una cierta clase de escrito filosófico. (...). La filosofía puede ser peligrosa para una vida civil o política sana" (*David Hume and the Problem of Reason*, p. 28-29).

También Flage ha defendido que entre el *Tratado* y la *Enquiry* sí se produjo un cambio importante, ya que mientras en el primero el interés de Hume es "la naturaleza de la mente, en la medida en que esta naturaleza puede ser conocida sobre la base del método experimental" (*David Hume's Theory of Mind*, p. 1), en la segunda se limita a hacer un análisis que "no es nada más que una descripción legal de la mente, y, como tal, su adecuación es compatible con prácticamente cualquier teoría sobre la naturaleza de la mente" (*op. cit.*, p. 4; estas mismas tesis habían sido defendidas anteriormente en el artículo "The Minds of David Hume"). Este cambio, según Flage, se manifestaría de cuatro formas: 1) El Hume de las *Enquiries* no hace ninguna declaración positiva sobre la naturaleza de la mente: su análisis es consistente bien con una teoría de la sustancia bien con una teoría del haz. 2) La evidencia para la teoría de la copia de las ideas es independiente de los principios de asociación de las ideas. 3) Las explicaciones y las predicciones se dan estrictamente en el nivel de los fenómenos. 4) Finalmente, hay un énfasis creciente en las leyes naturales" (*op. cit.*, p. 158).

Si admitimos como válido lo que dice Flage, cosa a la que nosotros, como se verá después, no estamos del todo dispuestos, entonces no sólo es que no haya ningún cambio importante en el positivismo de Hume, sino que incluso dicho positivismo se incrementaría en la *Enquiry*.

7 Una tesis semejante defiende J. De Salas, al sostener que "en mi opinión Hume fue siempre un pensador newtoniano y nunca renunció a la metodología del *Tratado*... en los puntos fundamentales que hemos expuesto" ("Hume and Newton: The Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm", p. 317).

8 El propio Hume no se cansará de repetir en múltiples ocasiones que son los mismos principios los que impregnan ambas obras. En el conocido *Advertissement* que Hume mandó anteponer a los *Essays and Treatises* a William Strahan, su editor de entonces (L, II, 301), decía:

La mayor parte de los principios y razonamientos contenidos en este volumen fueron publicados en una obra en tres volúmenes titulada *A Treatise of Human Nature*; obra que el autor había proyectado antes de dejar la universidad, y que escribió y publicó no mucho después (E, 2).

Esa misma opinión la vuelve a expresar Hume en una carta dirigida a Gilbert Elliot, escrita hacia marzo o abril de 1751, y en la que le advertía contra la lectura del *Tratado*:

Veremos, pues, en este apartado ese programa positivista tal y como lo expone Hume, para ir después analizando en los siguientes los aspectos más relevantes del mismo.

En la Introducción al *Tratado* Hume expresa su propósito de construir una ciencia del hombre<sup>10</sup>. Esta ciencia tendría como objeto intentar explicar los principios de la naturaleza humana, esto es, "conocer la extensión y fuerzas del entendimiento humano" y "explicar la naturaleza de las ideas que empleamos,

---

Creo que los *Ensayos filosóficos* contienen todo lo importante relativo al entendimiento que podáis encontrar en el *Tratado*, y os recomiendo que no leáis este último. Al abreviar y simplificar las cuestiones en realidad las hago mucho más completas. *Addo dum minuo. Los principios filosóficos son los mismos en ambos.* (L, I, 158; la cursiva es nuestra).

Tres años más tarde, en 1754, en este caso en una misiva dirigida a John Stewar, Hume vuelve a exponer su creencia de que los contenidos del *Treatise* son correctos, aunque debería haber cuidado más la forma:

Reconozco... un gran error en mi conducta: mi publicación del *Tratado de la naturaleza humana*, libro que pretendía innovar todas las partes más sublimes de la filosofía, y que compuse antes de los veinticinco años. En particular, el tono enfático que prevalece en ese libro, y que puede imputarse a la vehemencia de la juventud, me desagrada tanto que no tengo paciencia para revisarlo. Pero qué éxito pueden tener *las mismas doctrinas*, mejor ilustradas y expresadas, ad huc sub iudice lis est (L, I, 187; la cursiva es nuestra).

Por último en su autobiográfica *My Own Life*, fechada el 18 de abril de 1776, repite una vez más la misma idea:

Siempre había tenido la idea de que mi falta de éxito al publicar mi *Tratado de la naturaleza humana* había procedido más de la forma que del contenido, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común, al llevarlo a la imprenta demasiado pronto. Por consiguiente, redacté de nuevo la primera parte de esa obra en la *Investigación del entendimiento humano* (MOL, 2-3).

9 Algunos comentaristas actuales, entre los que destacan Livingston y Capaldi, han sostenido, como decíamos, que Hume en modo alguno es un positivista (véanse las notas 1 y 57 del cap. 1). Pero aún lo es menos, según estos comentaristas, como científico social. Esto supondría que, en sus ensayos políticos, sociales y en su *Historia*, Hume se habría apartado de esos principios positivistas. De todas formas, las raíces de esa concepción, según los comentaristas, se podrían encontrar ya en el *Treatise* y en la *Enquiry*, si se leen desde lo que escribió Hume después (cfr. Capaldi, "Hume as Social Scientist", p. 107). A nosotros nos parece equivocada esa lectura y en lo que se relaciona con nuestro trabajo, trataremos de ponerlo de manifiesto. A ese respecto pueden verse de modo especial los puntos 2.4 y 3.2.

10 Un breve estudio de la evolución de la ciencia de la naturaleza humana en Inglaterra, desde Bacon a Hume, pasando por Hobbes y Pope, puede encontrarse en Heinemann, *David Hume*, pp. 52-67.

así como la de las operaciones que realizamos al argumentar" (T, XIX). Por otra parte, esta ciencia serviría de fundamento para un sistema unificado de todas las ciencias. Hume cree que "todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana... Incluso las *matemáticas, la filosofía natural, y la religión natural* dependen de algún modo de la ciencia del HOMBRE, pues están bajo la comprensión de los hombres y son juzgadas según las capacidades y facultades de estos" (*ibid.*). Lo mismo ocurre, pero en mayor grado, con las demás ciencias "cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana"<sup>11</sup>, esto es, con la lógica, la moral, la crítica de las artes y las letras y la política (*ibid.*)<sup>12</sup>.

Hume piensa que la naturaleza humana es la capital o centro de esas ciencias y que, por tanto, es lo primero que hay que conquistar, porque "una vez dueños de ésta, podremos esperar una fácil victoria en todas partes. Desde ese puesto nos será posible extender nuestras conquistas sobre todas las ciencias que más de cerca conciernen a la vida del hombre. Y además, con calma,

---

11 Cfr. también A, 7.

12 Laird señala que Hume parece que no tiene en cuenta "la objeción obvia de que la mente humana podría ser primordialmente una clase de instrumento, y que, si así fuera, la naturaleza de sus objetos puede no ser más inferible de su propia naturaleza que el carácter y disposición de las estrellas es inferible de la composición del telescopio" (*Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 21).

A esto responde Zabeeh que "uno no puede evitar imaginarse a Hume riéndose de esta "objeción obvia". Parece que nunca fue la intención de Hume sostener que explorando la mente humana podemos conocer la estructura de las estrellas, sino más bien que explorando el universo del discurso podemos ser capaces de formular cuestiones significativas sobre el mundo" ("Hume on Metaphysics and the Limits of Human Knowledge", p. 140).

Nosotros estamos en parte de acuerdo con Zabeeh, pero sólo en parte, ya que, como decíamos, nos parece excesivo atribuir a Hume una posición, según la cual, su filosofía es fundamentalmente análisis conceptual. Es cierto que su teoría del conocimiento va a tener consecuencias importantes en el modo de entender las palabras, pero no es ese el objetivo primordial de su filosofía, sino más bien una consecuencia. Por otra parte, su análisis, como luego veremos, sería en todo caso análisis empírico de conceptos. Véase al respecto el capítulo 4, especialmente los puntos 4.3, 4.4 y 4.5.

podremos pasar a descubrir más plenamente las disciplinas que son objeto de pura curiosidad. No hay problema de importancia cuya decisión no esté comprendida en la ciencia del hombre y nada puede decidirse con certeza antes de que nos hayamos familiarizado con dicha ciencia" (T, XX).

Por otra parte, Hume se propone construir esa ciencia de la naturaleza humana sobre lo que él piensa que es la única fundamentación sólida que podemos darle, a saber, la experimentación y la observación (*ibid.*)<sup>13</sup>. De acuerdo con este planteamiento, su propuesta metodológica es clara:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe

---

13 Hume en este aspecto no se presenta en absoluto como un innovador ya que cita a Locke, Shaftesbury, Mandeville, Hutcheson y Butler como predecesores suyos en el intento de "poner a la ciencia del hombre sobre una base nueva" (T, XXI y nota). Algunos estudiosos de Hume han planteado, por una parte, "la disparidad de esa relación de filósofos que propone Hume" (López Sastre, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, p. 140, n. 26) y, por otra, "su carácter incompleto. ¿Por qué no incluir a Berkeley, o, incluso, a Hobbes? (*ibid.*; D. Forbes, *Hume's Philosophical Politics*, p. 8).

Ante esto, cabe hacer dos pequeñas matizaciones:

1ª) La relación de nombres citados en el *Tratado* concluye con un "etc.". Es decir, que Hume era consciente de que la lista era incompleta.

2ª) En el *Abstract*, donde se vuelve a repetir la mencionada relación de filósofos, Hume, refiriéndose a ellos, admite que "difieren entre sí en muchos puntos", aunque "todos parecen estar de acuerdo en fundamentar enteramente en la experiencia sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana" (A, 7). Con lo cual demuestra que también era plenamente consciente de la heterogeneidad de sus doctrinas.

Más acertado nos parece preguntarse, como hace J. Moore, en "qué clase de experiencia, dadas las orientaciones filosóficas diferentes, supone Hume que estos pensadores pueden estar de acuerdo, como el fundamento de sus estudios de la naturaleza humana" ("The social background of Hume's Science of Human Nature", p. 24). Laird sugiere que, teniendo en cuenta el contexto, parece que los considera como incipientes newtonianos o como experimentalistas (*Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 22). Por su parte Kemp Smith apunta que el elemento unificador de estos pensadores es una forma de naturalismo consistente en asignar un papel preponderante al sentimiento frente a la razón en la conducta humana (cfr. *The Philosophy of David Hume*, pp. 18-19). D. Forbes señala que los escritores que [Hume] menciona, pueden todos considerarse como habiendo empezado un estudio mucho más intensivo de la mente humana y, además, todos eran 'ingleses', pertenecientes a una tierra de libertad en la que una especulación tal puede florecer" (*ibid.*). El propio J. Moore responde a su pregunta sugiriendo que el punto en común de este grupo de pensadores puede haber sido que todos ellos estaban comprometidos en un amplio debate sobre las cualidades de la naturaleza humana que capacitan al hombre para vivir en sociedad (*loc. cit.*, p. 25).

ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debemos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas -y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T, XX)<sup>14</sup>.

Hume reconoce que "la filosofía moral", metodológicamente hablando, tiene una desventaja sobre la filosofía natural y es que la planificación y la premeditación de los experimentos puede influir en los resultados de los mismos (T, XXII-XXIII).

Sin embargo, si nos basamos en "una observación cuidadosa de la vida humana" tomándola en su curso normal diario, "podemos esperar establecer una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre" (T, XXIII).

En la sección 1ª de la *Enquiry*, volvemos a encontrar los elementos esenciales del programa positivista humeano<sup>15</sup>. Hume comienza señalando que "la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana puede concebirse de dos maneras distintas"(E, 5). "La primera considera al hombre primordialmente

---

14 El texto de la sección primera de la *Investigación sobre los principios de la moral*, al que nos referíamos en la nota 1, y en el que Hume expone la metodología a seguir es el siguiente:

Como ésta es una cuestión de hecho [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación], no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros (EM, 174).

15 Ya señalábamos, en la nota 6 de este capítulo, que, de admitir como válida la interpretación de D. E. Flage, este positivismo aumentaría.

como nacido para la acción y como influido en sus actos por el gusto y el sentimiento" (*ibid.*). La segunda considera "al hombre como un ser racional más que activo, e intenta cultivar su entendimiento más que cultivar su conducta"(E, 6). Los defensores de esta segunda clase de filosofía, "consideran a la naturaleza humana como un tema de especulación, y la estudian con minucioso escrutinio para encontrar los principios que regulan nuestro entendimiento, excitan nuestros sentimientos y nos hacen aprobar o censurar cualquier objeto, acción o comportamiento concreto"(E, 6).

Las ventajas de la primera, a la que Hume califica de fácil y asequible, son varias: "disfrutará de la preferencia de la mayor parte de la humanidad y será recomendada por muchos no sólo como más agradable, sino también como más útil" (*ibid.*). Por el contrario, la segunda, considerada por Hume como precisa y abstracta, "al exigir un talante inadecuado para el negocio y la acción, se desvanece cuando el filósofo abandona la oscuridad y sale a la luz del día y, por tanto, no pueden sus principios tener influjo alguno sobre nuestra conducta y comportamiento" (E, 7).

Hume toma partido claramente por la filosofía abstracta y profunda y además cree necesario abogar en su favor, porque la mayoría de la humanidad no sólo no se limita a preferir la fácil, sino que también desprecia y censura la abstrusa, esto es, rechaza la metafísica.

Hume estima en cierto modo justificado ese rechazo, ya que una gran parte de la metafísica "no es propiamente una ciencia, sino que surge, bien de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, bien de la astucia de las supersticiones populares que, siendo incapaces de defenderse lealmente levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad" (E, 11).

Por esto la metafísica hasta ahora ha sido "una fuente inevitable de error e incertidumbre".

Ahora bien, Hume piensa que esto no es razón suficiente para desistir de las investigaciones en este campo. Al contrario, cree que "la única manera de liberar inmediatamente el saber de estas abstrusas cuestiones<sup>16</sup> es investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano y mostrar por medio de un análisis exacto de sus poderes y capacidad que de ninguna manera está preparado para temas tan remotos y abstractos" (E, 12). En otras palabras, "hemos de cultivar la verdadera metafísica con algún cuidado, a fin de destruir la metafísica falsa y adulterada" (*ibid.*). "El razonar riguroso y preciso es el único remedio universal válido para todas las personas y disposiciones, y sólo él es capaz de derrumbar aquella filosofía abstrusa y jerga metafísica que, al estar mezclada con la superstición popular, la hace en cierto modo impenetrable para quien razona descuidadamente y le confiere la apariencia de ciencia y sabiduría" (E, 12-13).

Hume cree que sería un gran logro de esta ciencia de la naturaleza humana, aún si sólo se limitara a establecer una "geografía mental" o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente y que, por tanto, es un objetivo suyo no desdeñable "conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación" (E, 13).

---

<sup>16</sup> López Sastre, comentando esta sección de la *Enquiry*, ha señalado que "el contexto permite ver clarísimamente que se trata de cuestiones teológicas, aunque Hume no nombre esta palabra" (*op. cit.*, p. 92). Nosotros, sin embargo, creemos que, aunque Hume también se refiere a las cuestiones teológicas, no sólo está pensando en ellas, sino en todo tipo de cuestiones metafísicas.

Por otra parte, Hume insiste una vez más en que no "puede quedar sospecha alguna de que esta ciencia sea incierta y quimérica, a no ser que mantuviéramos un escepticismo totalmente contrario a la especulación e incluso a la acción" (*ibid.*). Evidentemente Hume no defiende tal escepticismo: "No se puede dudar que... en todas las proposiciones acerca de este tema hay verdad o falsedad tales que no están más allá del alcance del entendimiento humano" (E, 14).

Por tanto, concluye Hume optimista, "¡felices de nosotros si podemos unir los límites de las distintas clases de filosofía al reconciliar la investigación profunda con la claridad, la verdad con la novedad!; y ¡aún más felices si, razonando de esta manera sencilla, podemos socavar los cimientos de una filosofía abstrusa, que hasta ahora parece haber servido nada más que de cobijo para la superstición y de tapadera para el absurdo y el error! (E, 16).

## **2.2. PSICOLOGIA *VERSUS* EPISTEMOLOGÍA EN LA CIENCIA DE LA NATURALEZA HUMANA**

Uno de los componentes más destacados del positivismo de Hume es el referente a que la filosofía no posee un método distinto de la ciencia empírica, sino que toma a esta como modelo. Esto tiene como consecuencia que la ciencia de la naturaleza humana<sup>17</sup> que pretende construir Hume, hay que enten-

---

17 La utilización que Hume hace de las expresiones "ciencia de la naturaleza humana" y "ciencia del hombre" es, sin duda, ambigua, y, de una manera especial, en el *Tratado*. Por un lado, parece que Hume habla de la ciencia del hombre como una ciencia independiente de las demás ciencias y de la que todas dependerían en alguna medida. El objeto de esta ciencia sería conocer "por entero la extensión y fuerzas del entendimiento humano" (T, XIX) y "explicar la naturaleza de las ideas que empleamos, así como de las operaciones que realizamos al argumentar" (*ibid.*).



dería, al menos en parte, como una ciencia empírica<sup>18</sup>, esto es, como una psicología. Esta tesis, que a nosotros nos parece indiscutible<sup>19</sup>, ha sido sin

---

Por otro lado, cuando Hume habla a continuación de las ciencias "cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima y cercana" (*ibid.*) asigna a la lógica el mismo objeto que antes había propuesto para la ciencia del hombre: "explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas" (*ibid.*).

En tercer lugar, Hume, en el último párrafo de la Introducción al *Tratado* (T, XXII-XXIII), habla de la filosofía moral y de la ciencia del hombre indistintamente, con lo cual parece dar a entender que son sinónimos y que por tanto ésta comprendería todo lo que hoy denominaríamos ciencias humanas o sociales y Hume llama "ciencias cuya conexión con la naturaleza humana es más íntima o cercana", esto es, la lógica, la moral, la crítica de las artes y de las letras y la política (a las que posiblemente habría que añadir, como señala García Roca (*op. cit.*, p. 65), la historia).

Algo semejante vuelve a sostenerse en el *Abstract* al indicar que "puede afirmarse con seguridad que casi todas las ciencias están comprendidas en la ciencia de la naturaleza humana" (A, 7). Sin embargo, acto seguido vuelve a restablecer la ambigüedad al añadir "y son dependientes de ella" (*ibid.*).

Finalmente en la *Investigación* Hume habla de "la filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana" (E, 5) como si fueran sinónimas ambas expresiones.

Parece, por tanto, que como han señalado otros intérpretes (Noxon, *op. cit.*, p. 20; Forbes, D., *Hume's Philosophical Politics*, p. 104; García Roca, *op. cit.*, p. 65) cabría asignar a la ciencia de la naturaleza humana un doble sentido:

- 1) Como sinónimo de las ciencias morales -que hoy denominaríamos humanas.
- 2) Como sinónimo de lógica tal y como la entendía Hume.

Pero no deja de ser cierto también que el uso fundamental que hace Hume de la expresión "ciencia de la naturaleza humana" es para referirse al segundo de los sentidos, y que hoy día consideraríamos como una mezcla de epistemología, semántica y psicología.

De acuerdo con todo esto, nuestro estudio sobre la fundamentación del conocimiento de Hume tiene como tema central la ciencia de la naturaleza humana de nuestro autor.

18 El naturalismo de Hume también tendría como una de sus implicaciones que la ciencia de la naturaleza humana debe ser entendida en parte como una psicología. R. W. Connon, en la *McGill Bicentennial Hume Conference* (1976), se quejaba de que, "a pesar de la aceptación general [de la interpretación de Kemp Smith], muchos estudiosos continúan sin estar dispuestos a aceptar una importante implicación [de la misma]. Si Kemp Smith tiene razón, el Hume del *Treatise* debe ser entendido principalmente como una clase de teorizador psicológico. Además, dado que la lectura de Kemp Smith de la creencia en Hume es en un sentido teórico importante anterior al conocimiento, podemos esperar que una comprensión de las implicaciones epistemológicas del análisis del conocimiento de Hume sólo se puede alcanza después de que hayamos entendido su teoría positiva sobre la creencia natural" ("The Naturalism of Hume Revisited", p. 122).

19 Y también a otros estudiosos de Hume, aunque casi ninguno de ellos haga una defensa elaborada de su propuesta: Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", p. 61 (aunque luego señala que Hume no cumple su programa -p. 69-); Chomsky, *Reflexiones sobre el lenguaje* (Barcelona-Caracas-México, Ariel, 1979), p. 335 -nos parece importante que Chomsky diga esto, porque es alguien que no procede del campo de la filosofía y que, por tanto, no ha leído a Hume con los prejuicios de la literatura humeana anterior-; Monteiro, "Hume's Conception of Science", p. 297; Whelan, *op. cit.*, pp. 33, 44, 51-52, 55-56, 59, 65, 75-76, 86, etc.;

embargo, ampliamente debatida en la literatura humeana y, en una gran parte de los casos, para acusar a Hume de psicologismo. Por tanto, el problema al que nos enfrentamos es el siguiente: ¿cabe entender la ciencia de la naturaleza humana, al menos en parte, como una ciencia empírica -lo que hoy denominaríamos psicología- o, por el contrario, hay que verla como una parte de la filosofía, esto es, como epistemología en terminología actual, independientemente de las consideraciones empíricas que pueda hacer Hume?

El dilucidar esta cuestión es, sin duda, fundamental para nuestras pretensiones de fundamentación del conocimiento que llevó a cabo Hume, esto es, para establecer una de las tesis centrales en las que se apoya nuestra lectura positivista de Hume, a saber, que la filosofía no posee un método diferente de la ciencia y, en consecuencia, debe ser, en parte, una investigación empírica, esto es, una psicología.

Resumiendo la discusión sobre el problema, se podría decir que se han adoptado dos perspectivas fundamentales:

-La primera de ellas consiste en defender que los análisis de Hume tienen un marcado carácter psicológico<sup>20</sup> y que, en consecuencia, su epistemología y su crítica de los conceptos de la metafísica tradicional y racionalista es ilegítima, ya que una ciencia empírica no puede proporcionar la base para una teoría del conocimiento.

---

Jenkins, *The Enlightenment Legacy of David Hume*, pp. 78 y 312. Los autores que interpretan a Hume desde la fenomenología, también consideran que el psicologismo de Hume es fundamental en su ciencia de la naturaleza humana (cfr. Mall, *Experience and Reason*, pp. 24-25).

Otros comentaristas que sí que elaboran más sus propuestas son T. E. Jessop, "Hume: Philosopher or Psychologist? A Problem of Exegesis", esp. p. 425; e Y. Michaud, "Hume's Naturalized Philosophy", pp. 368-371 y 376; J. Biro, "Hume's New Science of Mind", esp. pp. 33-39.

20 Cfr. Passmore, J., *Hume's Intentions*, pp. 156-157; Forbes, D., *op. cit.*, p. 104; R. McRae, "Hume as Political Philosopher", p. 26.

-La segunda consiste en defender que "los análisis semánticos y epistemológicos son independientes de los psicológicos y constituyen el auténtico núcleo de la ciencia del hombre humeana"<sup>21</sup>. De este modo, se salva la epistemología de Hume de las críticas a que lleva el adoptar la perspectiva primera.

Dentro de este planteamiento existe, además, una variante, según la cual las explicaciones psicológicas de Hume están en la base de sus intentos constructivos, mientras que los análisis epistemológicos son el fundamento de su crítica destructiva, y unos y otros son independientes, de manera que lo fundamental serían los segundos y su labor de zapa, mientras que los primeros tendrían un valor secundario<sup>22</sup>. De ser cierta esta perspectiva, nuestra defensa de una filosofía constructiva por parte de Hume se enfrentaría a serias dificultades.

A nuestro juicio, tanto una como otra perspectiva son erróneas. La primera porque 1) no es cierto que los análisis humeanos sean pura psicología, y 2) porque la asunción de la tesis de que un estudio empírico no puede fundamentar una epistemología es, cuando menos, discutible. La segunda, porque 1) acepta también esta última tesis citada, y 2) porque además pretende una separación entre análisis semánticos y epistemológicos por un lado y explicaciones psicológicas por otro, que no se da en Hume. Veamos, pues, a continuación, las razones en que basamos nuestras afirmaciones precedentes.

Comenzando por la primera interpretación, ¿es realmente la ciencia de la naturaleza humana de Hume una ciencia empírica y, por tanto, equivalente

---

21 García Roca, *op. cit.*, p. 65.

22 Cfr. Noxon, *op. cit.*, p. 23.

en una parte considerable a la psicología actual, como han pretendido algunos intérpretes de nuestro autor?

Esa hipótesis vendría avalada por el hecho de que Hume pretende utilizar la metodología newtoniana en su estudio, además de por el objeto que propone para ella: "los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de las ideas que empleamos" (T, XIX). Esto, indudablemente, hoy día es objeto de estudio de la psicología. Ahora bien, ¿significa eso que los análisis de Hume son fundamentalmente psicológicos bien sea por su carácter empírico bien por su dependencia de principios establecidos empíricamente? No parece que el examen de los desarrollos que Hume hace de esas cuestiones a lo largo del *Tratado* y la *Investigación* nos permita una respuesta positiva a esa cuestión. Mas bien se podría decir con F. Duque<sup>23</sup> y García Roca que "la 'lógica' de Hume... consiste en un conjunto de análisis y argumentos sobre cuestiones pertenecientes a los campos que actualmente denominamos epistemología, semántica y psicología"<sup>24</sup>. Dicho de otra manera, la respuesta a la pregunta que nos hacíamos es compleja y varía según el tema de que se trate. Mientras hay aspectos de la teoría del conocimiento que sí tienen un marcado carácter psicológico (vivacidad de las impresiones, asociación de ideas, principio de derivación), hay otros que no, o al menos no totalmente (las impresiones como lo evidente de lo que partir en el conocimiento, la utilización del principio de derivación como principio de significado, la división del conocimiento en relaciones de ideas y cuestiones de hecho).

---

23 Nota 5 de la p. 80 de su ed. del *Tratado*.

24 García Roca, *op. cit.*, p. 65. Cfr. también Whelan, *op. cit.*, p. 33.

Por lo demás, en el siglo XVIII no existía esa delimitación de los distintos campos que hoy existe ni la lógica se entendía como una ciencia puramente formal frente a la ciencia experimental de la psicología. Por eso cuando Hume se ocupa de cuestiones lógicas, epistemológicas y semánticas mezcladas con planteamientos estrictamente psicológicos está haciendo lo que era usual en su época<sup>25</sup>. Aparte de que cualquier epistemólogo que se precie debe, aunque sólo sea como cuestión previa, responder a la pregunta (psicológica) de cómo se produce nuestro conocimiento<sup>26</sup>.

Por todo lo expuesto, creemos que es erróneo defender que los análisis de Hume son puramente psicológicos. Pero lo que nos parece todavía mucho más erróneo, y en esto estamos en contra de las dos perspectivas principales adoptadas ante el problema, es sostener que entre la ciencia empírica y la filosofía en general o cualquiera de su partes en particular debe haber una independencia nítida y clara. Precisamente lo peculiar del planteamiento positivista humeano sería eso: sostener que la filosofía debe utilizar un método experimental y, en consecuencia, no establecer una separación tajante entre cuestiones filosóficas y cuestiones empíricas. La gran influencia del positivismo lógico y de la filosofía analítica en la mayoría de los comentaristas contemporáneos de Hume<sup>27</sup> ha hecho que se acepte de un modo casi general la tesis mencionada de la independencia entre filosofía y ciencia y, desde ella, se le recrimine a Hume su psicologismo o se intente separar las cuestiones

---

25 Cfr. Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, p. 38; T. E. Jessop, *op. cit.*, p. 418.

26 Cfr. Rábade, S., *La estructura del conocer humano*, p. 12.

27 Como señala Danford, "leyéndolo con las gafas del siglo veinte inconscientemente nos arriesgamos a suplantarlo [que tenía] Hume de su tarea por nuestro punto de vista más estrecho de lo que constituye la filosofía" (*David Hume and the Problem of Reason*, p. 27).

psicológicas de las cuestiones lógicas, epistemológicas y semánticas<sup>28</sup>. Hume, sin embargo, no acepta tal planteamiento<sup>29</sup>. Veamos como esto es así.

La tesis de la independencia de la filosofía con respecto a la ciencia se suele explicitar en las dos tesis siguientes:

1ª) Que existe una clara diferencia entre lo analítico y lo sintético, esto es, entre verdades "basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas" y verdades "basadas en los hechos"<sup>30</sup>.

2ª) Que la filosofía cae del lado del campo analítico y, por tanto, tiene que ser independiente de cualquier estudio empírico<sup>31</sup>.

---

28 En una línea interpretativa semejante a la nuestra, Connon señalaba que "un problema que parece estar envuelto en cualquier intento por proponer un análisis positivo del acto mental de "tener la presunción de" (*presuming*) es que aceptar la validez de una investigación tal es poner en cuestión ciertas presuposiciones fundamentales, no sólo del empirismo tradicional, sino también de la filosofía analítica occidental. Pues para permanecer dentro del marco tradicional de lo que puede llamarse "filosofía anglo-americana", parece obligado considerar la investigación "subjetiva" de Hume sobre el sentimiento de necesidad bien como un desafortunado e inexplicable lapso en su análisis "filosófico" o bien como su modo indirecto de negar la posibilidad del conocimiento "objetivo" de las cuestiones de hecho -en otras palabras, como escepticismo-" (*loc. cit.*, pp. 142-143).

29 Para un análisis de la inseparabilidad entre psicología y filosofía (o epistemología) en Hume, con el que el nuestro tiene puntos de coincidencia, puede verse Robison, W. L., "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", esp. p. 25. En pocas palabras, su idea, con la que nosotros estamos de acuerdo, es que si los juicios empíricos causales sólo son posibles si algunos de nuestros pensamientos están unidos por algunas relaciones naturales, "la escisión tradicional de los intereses psicológicos de Hume de los filosóficos es un error" (*ibid.*).

30 Cfr. Quine, W. V. O.: "Dos dogmas del empirismo", en *Desde un punto de vista lógico*, p. 49. Esta tesis ha sido ampliamente debatida en la filosofía de este siglo, situándose, de un lado, pensadores como Tarski y Quine (cfr. *loc. cit.*, pp. 49-70), y, de otro, filósofos como Carnap (para la historia de esta discusión desde la perspectiva de Carnap puede verse su *Autobiografía Intelectual*, especialmente las pp. 68, 75, y 115-121) y algunos otros miembros del Círculo de Viena. Mientras estos defienden la diferencia radical entre ambos campos, aquellos la niegan y hablan de una diferencia meramente gradual. La discusión pensamos que todavía sigue abierta, y no es, desde luego, nuestra pretensión cerrarla aquí.

31 Entre los que han apoyado esta segunda tesis destacan, además del propio Carnap (cfr. *op. cit.*, p. 117), muchos de los representantes de la filosofía analítica. El artículo programático de una concepción semejante de la filosofía es "El viraje de la filosofía" de Morritz Schlick, publicado en el número 1 de *Erkenntnis* (1930/31). Allí decía Schlick:

Toda ciencia es un sistema de conocimientos, esto es, de proposiciones empíricas verdaderas. Y la totalidad de las ciencias, con inclusión de los

Conviene señalar, en primer lugar, que la defensa de la primera tesis no implica la de la segunda, aunque, evidentemente, sí al revés, esto es, para poder defender la segunda, hay que aceptar la primera. Dicho de otra manera, se puede sostener que existe una separación nítida entre lo analítico y lo sintético y defender al mismo tiempo que la filosofía no pertenece al campo de lo analítico o, al menos no exclusivamente. Hume se encontraría en esta situación:

1) Defiende la distinción, como luego veremos y discutiremos ampliamente<sup>32</sup>, entre dos campos distintos: relaciones de ideas y cuestiones de hecho (E, 25-26; T, 69 y ss.; T, 413; T, 448; T, 458; T, 463; EM, 287).

2) Sostiene que la filosofía en la medida en que debe ser la ciencia de la naturaleza humana pertenece a las cuestiones de hecho y debe utilizar el método experimental<sup>33</sup> (T, XXI; A, 6-7; EM, 174)<sup>34</sup>.

---

enunciados de la vida diaria, es un sistema de los conocimientos. No hay, además de él, ningún dominio de verdades 'filosóficas'. La filosofía no es un sistema de proposiciones, no es una ciencia.

...La característica positiva del viraje del presente se halla en el hecho de que reconozcamos a la filosofía como un sistema de *actos* en lugar de un sistema de conocimientos. La actividad mediante la cual se descubre o determina el sentido de los enunciados: ésa es la filosofía. Por medio de la filosofía se aclaran las proposiciones, por medio de la ciencia se verifican. (En A. J. Ayer (ed.): *El positivismo lógico*, p. 62).

También puede verse al respecto el clásico *Lenguaje, verdad y lógica*, p. 65, de Ayer.

32 Véase más adelante el punto 5.1.

33 Véase el punto siguiente de este mismo capítulo.

34 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, p. 39. También H. Kliemt ha señalado al respecto, a nuestro juicio con todo acierto, que "proceder empíricamente les parecía [a Hobbes y a Hume] ser el método filosófico por excelencia y hubieran quedado atónitos frente a las modernas concepciones del método filosófico que tratan de establecer una estricta separación entre la filosofía y la ciencia empírica" (*Las instituciones morales. Las teorías empíricas de su evolución*, p. 15).

Y más adelante, todavía más explícitamente, indica:

...Hume dice poco acerca de su propio método. Esto ha provocado algunos malentendidos con respecto a su posición ya que justamente algunos filósofos de nuestro siglo, orientados hacia el empirismo y que de acuerdo con su propia concepción se sitúan más bien cerca de Hume, han seguido una concepción muy divergente acerca del método filosófico adecuado. Ellos han procurado conservar la independencia metódica de la filosofía como una disciplina no-

Por último, por lo que respecta a la tesis que defiende la interpretación puramente positivista de la independencia de hecho en la obra de Hume entre los análisis semánticos y epistemológicos y las explicaciones psicológicas, creemos que no resiste una contrastación con los hechos. No sólo se puede repetir aquí todo lo que hemos dicho en contra de la acusación de psicologismo puro hecha contra Hume, sino que se puede demostrar cómo algunos de los principios fundamentales de su teoría del conocimiento están basados en análisis psicológicos, sin por ello perder su carácter semántico y epistemológico al mismo tiempo. Veamos cómo esto es así de dos de los más importantes.

Uno de los dos principios centrales de la teoría del conocimiento humeana es el de derivación de las ideas a partir de las impresiones. Como ya argumentaremos en su momento, Hume presenta este principio como una generalización empírica a partir de la observación y, en consecuencia, perteneciendo a la psicología. Que esto es así lo acepta el propio García Roca<sup>35</sup> junto a otros muchos<sup>36</sup>. Esa presentación del principio no le impide, sin embargo, hacer una utilización semántica del mismo. Hume no piensa en ningún momento que dicho principio, porque sea una generalización empírica, no pueda aplicarse como criterio de significado. Repetimos que en el siglo XVIII no existía tal delimitación de campos. Por eso nos parecen fuera de lugar las acusaciones que le hacen ciertos intérpretes, como Flew, por ejemplo, de que

---

empírica que explica, por ejemplo, el sentido y los presupuestos del discurso humano (cfr. el pionero artículo de M. Schlick citado en nuestra nota ). Esto no se adecua bien a la concepción explicativa de Hume (*op. cit.*, p. 36). También pueden verse, en una línea argumentativa semejante, las pp. 37-38 de la obra citada.

35 *Op. cit.*, p. 96.

36 Así Flew, A., *Hume's Philosophy of belief*, p. 26 (aunque a continuación acusa a Hume de no ser coherente con su presentación); también Zabeeh, *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, pp. 23, 47, 60, 66.



"no se puede, en propiedad, utilizar una mera generalización como fundamento para rechazar por ilegítima una "supuesta idea" de la cual no pueda señalarse una impresión generadora"<sup>37</sup>. Para a continuación sugerir que "este procedimiento de "cara gana, cruz usted pierde" puede dar origen a otro más correcto. La tesis psicológica puede ser convertida en una tesis filosófica, y esto suministra un paradigma del tipo de trasposiciones que a menudo recompensan al estudioso de Hume"<sup>38</sup>.

Siguiendo con otro ejemplo significativo dentro de la filosofía de Hume, el análisis que hace de la causalidad en la medida en que está basado en el principio de derivación depende de un planteamiento que cabe calificar de psicológico. No sirve, como pretenden algunos<sup>39</sup>, separar la crítica del principio de causalidad de la explicación psicológica del mismo como si la primera fuera trigo limpio y la segunda paja desechable.

Con todo esto no pretendemos ni mucho menos defender una lectura puramente psicologista de Hume, pero sí nos parece que, en la medida en que entiende que la filosofía debe ser una ciencia de la naturaleza humana, tiene que aceptar que en ella hay un componente psicologista importante<sup>40</sup>. Además, no tiene sentido exigirle una separación de cuestiones (o hacerlo nosotros para compensar sus insuficiencias) y unos planteamientos que el momento histórico

---

37 Flew, A., "Hume" en O'Connor (comp.), *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. IV: *El empirismo inglés*, p. 185.

38 *Ibid.*

39 García Roca entre ellos, en *op. cit.*, p. 130 y ss.

40 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 44-48. Por lo demás, la importancia de las cuestiones psicológicas en la filosofía de Hume la reconocen incluso autores tan opuestos en muchos aspectos a nuestra interpretación como Wright (cfr. *op. cit.*, p. 77, n. 2).

que le toco vivir no hacía<sup>41</sup>. La teoría del conocimiento de Hume es la de un autor del siglo XVIII, en la que se entremezclan elementos psicológicos, semánticos, estrictamente epistemológicos, etc.<sup>42</sup>.

Concluimos, por tanto, este apartado, dando por probada la tesis que pretendíamos demostrar, a saber, que en Hume no se da una separación nítida entre ciencia y filosofía, entre psicología, por un lado, y epistemología, semántica y lógica, por otro. O dicho en un tono más positivista, para Hume, la filosofía no posee un método especial de conocimiento. En este aspecto, por tanto, la lectura positivista que estamos defendiendo nosotros se aparta de otras, como la de García Roca<sup>43</sup>, por ejemplo, o la de Noxon<sup>44</sup>, y se enfrenta claramente a todas aquellas que, precisamente por no ser positivistas, acusan a Hume de hacer psicología cuando debería hacer filosofía<sup>45</sup>.

---

41 Cfr. T. E. Jessop, *op. cit.*, p. 418.

42 En una línea semejante a la nuestra, Mackie ha sostenido que "los filósofos modernos frecuentemente acusan a Hume de haber confundido lógica con psicología. Su discusión ciertamente *combina* elementos lógicos y psicológicos, pero es discutible si se confunden. Ciertamente es que su terminología puede confundirnos. (...) Lo que es más importante es que las consideraciones lógicas y psicológicas pueden contribuir adecuadamente a la misma investigación" (*The Cement of Universe*, p. 27).

43 Cfr. *op. cit.*, p. 68.

44 Cfr. *op. cit.*, p. 23.

45 Hampshire, por ejemplo, señala que "Hume no trazó ninguna distinción absoluta entre las reglas a las cuales nuestra mente se conforma en el pensamiento y en la conducta reconociéndolas como reglas a las que todo pensamiento debe conformarse, y los meros hábitos y uniformidades en nuestro pensamiento y conducta. Esta distinción entre reglas y meros hábitos fue la base de la filosofía de Kant. (...) La tarea propia de la filosofía es hacer explícitas las conexiones internas entre esas reglas que gobiernan todo nuestro pensamiento y acción. La investigación filosófica es, por tanto, completamente diferente, en sus métodos y en sus objetivos, de cualquiera de las ciencias. Se ocupa de las presuposiciones del conocimiento y del juicio. Las verdades a las que llega son verdades necesarias y no cuestiones de hecho. Estas verdades necesarias definen la forma y estructura del pensamiento humano y no deben ser confundidas con observaciones de antropólogos o psicólogos" ("Hume's Place in Philosophy", p. 7). Por lo demás, su interpretación, a nuestro juicio llena de prejuicios, se sitúa, como ya señalábamos, en una línea que guarda gran parentesco con la interpretación tradicional.

El positivismo de Hume, por otra parte, el tenerse que atener a los hechos, le va a llevar a aceptar como algo incuestionable que nosotros tenemos determinadas creencias "naturales". Si esas creencias son un hecho, una parte importante de su ciencia de la naturaleza humana no puede consistir en otra cosa que en la explicación de ese hecho. Ahora bien, explicar los hechos dentro de una ciencia es, en primer lugar, establecer la leyes o los principios y los mecanismos que subyacen a la ocurrencia de tales hechos. Y este tipo de explicaciones, evidentemente, son empíricas. Por tanto, dado su planteamiento positivista, Hume no podía dejar de hacer, en parte, psicología.

### 2.3. EL MÉTODO DE LA CIENCIA DEL HOMBRE

Otro de los componentes más destacados del programa positivista humeano es su propuesta de que la ciencia de la naturaleza humana debe estar basada en el método experimental.

Como han señalado repetidas veces otros intérpretes<sup>46</sup>, las pretensiones de Hume eran convertirse en el Newton de las ciencias humanas<sup>47</sup>, al aplicar a las mismas el método experimental que tan buenos resultados había obtenido

---

46 Cfr. Laird, *op. cit.*, p. 20; John Passmore, *op. cit.*, p. 43; Kemp Smith, *op. cit.*, p. 57; Anthony Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 94; Pears, "Hume on Personal Identity", p. 50; Rábade, "Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico", p. 164.

47 El newtonianismo de Hume ha sido últimamente puesto en duda por P. Jones, al sostener, frente a la interpretación habitual, que Hume tenía menos conocimiento de Newton y de la ciencia del que se le atribuye y que no era necesario que lo tuviera (cfr. *Hume's Sentiments. Their Ciceronian and French Context*, pp. 11 y ss.). Una réplica a la propuesta de Jones puede verse en J. E. Force, "Hume's Interest in Newton and Science". Además, en dicho artículo, puede encontrarse una clasificación clarificadora de las distintas interpretaciones de la influencia de Newton en Hume y su obra (cfr. n. 1, pp. 196-199).

en las ciencias de la naturaleza<sup>48</sup>. Pero la cultura y la formación científica de Hume parece que eran mucho más amplias que este newtonianismo generalmente admitido<sup>49</sup>. Autores como Bacon<sup>50</sup> o Boyle<sup>51</sup> habrían ejercido también un papel relevante en su concepción del método experimental. No

---

48 Lo poco novedoso del intento humeano ha sido subrayado por varios intérpretes de distintas maneras. Así Connon sostiene que, "aunque es ampliamente reconocido, es quizás insuficientemente apreciado que en la época en la que Hume escribía, la práctica de la ciencia moderna -la nueva física- se había establecido claramente entre los pensadores intelectualmente más progresistas del siglo XVIII como una especie de paradigma de racionalidad" ("The Naturalism of Hume Revisited", p. 125).

Para Flage, "no nos debe extrañar que Hume sea en sentido amplio newtoniano, ya que en la mitad del siglo XVIII, "método experimental significaba el método de Newton" -Schlereth, *The Cosmopolitan Ideal in Enlightenment Thought*, Notre Dame, University of Notre Dame Press, 1977, p. 26-" (*op. cit.*, p. 17, n. 5).

López Sastre por su parte señala que tales pretensiones eran "un elemento que podemos, perfectamente, considerar epocal y, por lo tanto, en modo alguno peculiar de Hume (*op. cit.*, p. 68). López Sastre apoya su juicio en la coincidencia señalada por Duncan Forbes de que "un año después de la publicación de los dos primeros libros del *Treatise*, George Turnbull publica sus *Principles of Moral Philosophy, A Enquiry into the wise and good Government of the Moral World*, cuya intención era la de 'vindicar' la naturaleza humana, 'reduciendo las apariencias más notables del sistema humano' a 'leyes generales', tratándolas como cuestiones de hecho o de historia natural; y no partiendo nunca de hipótesis escogidas al azar, caprichosamente, o no confirmadas de manera suficiente por la experiencia. Y un año después aparecía su traducción anotada del libro de Heineccius *Methodical System of Universal Law*, al que Turnbull añadía como Apéndice un discurso suyo sobre la naturaleza y origen de las leyes morales y civiles, 'que son deducidas -a través de un análisis de la mente humana de acuerdo con el método experimental- de nuestras disposiciones y principios internos'. Y en el Prefacio a la obra, que también es suyo, describe este discurso como 'un intento de introducir el modo experimental de razonamiento en moral'. Y, lo que es más, Turnbull no parece haber considerado este programa como especialmente original. Véase para todo lo anterior el libro de Duncan Forbes *Hume's Philosophical Politics*, pp. 3-4, y, en general, todo el cap. I, pp. 3-58" (López Sastre, *op. cit.*, p. 141-142, n. 32).

Según Barfoot, "si las afirmaciones explícitas de Hume sobre Newton y su proceder científico en *Una investigación sobre el conocimiento humano* son comparadas con la más extensa comunidad de los textos del siglo XVIII que discutían tales materias, es claro que no hay nada inusual sobre ellos. De hecho, se puede decir que sus puntos de vista, bastante breves y poco desarrollados, eran un lugar común o tomados de otros, y quizás incluso inconsistentes" ("Hume and the Culture of Science", p. 161).

49 Cfr. Barfoot, *loc. cit.*, esp. pp. 160-168. Además, este autor cree que "la focalización actual en Newton y algunos de sus seguidores ha oscurecido otros importantes usos del conocimiento natural en los escritos de Hume" (*ibid.*, p. 161).

50 Cfr. Reinhard Brandt, "The Beginnings of Hume's Philosophy", esp. pp. 120-121.

51 Cfr. Barfoot, *loc. cit.*, p. 162-168.

obstante, la centralidad de la influencia de Newton, nos parece a nosotros, como se verá por nuestra exposición, indiscutible. Y, en cualquier caso, lo importante será ver el modo peculiar de entender este método de Hume<sup>52</sup>, independientemente de la fuente de su inspiración, y las consecuencias que eso va a tener en el planteamiento y en el desarrollo de su filosofía en general y de su teoría del conocimiento en particular. A nuestro juicio, de acuerdo con la lectura positivista que estamos haciendo, lo que caracteriza dicho método<sup>53</sup>, para Hume, es que rechaza que existan unos primeros principios evidentes, independientes de la experiencia -esto es, unos axiomas-, a partir de los cuales se pueda *deducir* todo el cuerpo de conocimiento<sup>54</sup>. El rechazo de Hume a la utilización de un método semejante en las ciencias humanas, es puesto de mani-

---

52 Como Flage ha señalado, "afirmar que Hume era newtoniano nos dice relativamente poco con respecto al método preciso utilizado por él, ya que hay cierta controversia entre los estudiosos sobre el método empleado por Newton mismo. Algunos sugieren que Newton asumió un modelo hipotético-deductivo claro para la justificación de su teoría (cfr. Bergmann, G.: *Philosophy of Science*, Madison, University of Wisconsin Press, 1957, 84-91; Braithwaite, R. B.: *Scientific Explanation: A Study of the Function of Theory, Probability and Law in Science*, London, Cambridge University Press, 1959, pp. 12-21). Otros han argüido que el modelo hipotético-deductivo no encaja con los argumentos de Newton (cfr. Glymour, *Theory and Evidence*, Princeton, Princeton University Press, 1980, pp. 203-226). Finalmente, otros han sostenido que Newton aceptó un análisis muy parecido al que yo -D. E. Flage- encuentro en Hume" (*op. cit.*, pp. 17-18, n. 5).

53 Para Salas, lo peculiar de la posición metodológica de Hume con respecto a Newton es que "lo que Newton enuncia como principios que el investigador debe seguir de un modo consciente, se convierten en Hume en leyes de la naturaleza humana a las que el hombre instintivamente se adhiere en todos los casos, excepto aquellos en que se lo impide la pasión o la educación" ("Hume and Newton: The Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm", p. 314). Dicho de otra manera, Hume lleva a cabo una "naturalización" de la epistemología newtoniana" (*ibid.*).

Este planteamiento creemos que no está muy lejano de la lectura que estamos haciendo nosotros, consistente en acentuar la importancia del componente psicológico de la ciencia de la naturaleza humana, debido al positivismo de Hume, y en destacar el naturalismo como uno de los elementos vertebradores de su filosofía.

54 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 39-40.

fiesto en la sección primera de la *Investigación sobre los principios de la moral*. Allí, en un texto ya citado parcialmente sostiene:

Como ésta [el alcanzar el fundamento de la ética y encontrar los principios universales de los que se deriva en última instancia toda censura o aprobación] es una cuestión de hecho, no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar alcanzar el éxito si seguimos el método experimental e inferimos máximas generales a partir de la comparación de casos particulares. El otro método científico, donde se establece primero un principio general abstracto, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones, puede que sea más perfecto en sí mismo, pero conviene menos a la imperfección de la naturaleza humana, y es una fuente usual de ilusiones y errores tanto en este tema como en otros (EM, 174)<sup>55</sup>.

Ese último método al que alude Hume es el método que utiliza Descartes, tomando las matemáticas como modelo para todo el saber<sup>56</sup>. La innovación de Newton, frente al mismo, consistió en proponer que todo principio debe estar basado en la experiencia.

---

55 Este texto ha sido aducido por Flage como uno de los apoyos de su tesis de que en las *Enquiries* se habría producido un cambio en los objetivos filosóficos de Hume consistente en pasar de hacer un análisis de la naturaleza de la mente a dar una mera descripción legal de las operaciones de la misma (cfr. *op. cit.*, p. 159-160). Flage sugiere que, en este texto, "Hume contrasta su "método experimental" con uno en que "primero se establece un principio general, y después se ramifica en una diversidad de inferencias y conclusiones" (EM, 174). Como hemos visto -continúa diciendo-, el segundo método es el método que Hume mismo empleó en el *Treatise*, un método [consistente] en establecer principios generales (los principios de la asociación de ideas) y luego explicar otros fenómenos (la creencia en el mundo externo y la sustancia) en un intento de confirmar la teoría" (*ibid.*).

Nosotros, como ya se ha podido ver, discrepamos de semejante interpretación -por eso, junto con otras razones más que se irán apuntando, sugeríamos en la nota 6 que la propuesta de Flage era discutible- y pensamos que el método con el que está contrastando Hume su propio método es el método cartesiano consistente en partir de unos primeros principios evidentes, independientes de la experiencia -esto es, unos axiomas-, a partir de los cuales se pueda *deducir* todo el cuerpo de conocimiento. Que nuestra lectura es la correcta lo prueba el párrafo que sigue al texto citado, donde Hume afirma:

La humanidad está hoy curada de su pasión por hipótesis y sistemas en cuestiones de filosofía natural, y sólo prestará atención a argumentos que se deriven de la experiencia. Ya es hora de que intentemos una reforma semejante en todas las disquisiciones acerca de la moral rechazando todo sistema de ética que, por muy sutil e ingenioso que sea, no esté basado en los hechos y en la observación (EM, 174).

56 Un breve estudio del método de Descartes puede verse en Rábade, *Descartes y la gnoseología moderna*, pp. 11-19.

Esa tesis de Newton se va a convertir en manos de Hume en uno de los pilares fundamentales de su positivismo y le va a llevar a proponer, por una parte, que hay que apelar en todo momento a la experiencia y, por otra, que hay que rechazar el modelo axiomático-deductivista<sup>57</sup> aplicado a la ciencia del hombre<sup>58</sup>. La conjunción de estos dos aspectos llevará a nuestro autor a retomar una gran parte de las *Regulae Philosophandi* de Newton<sup>59</sup> y a realizar su propuesta metodológica en la misma Introducción al *Tratado*:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos<sup>60</sup> cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando nuestros experimentos hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas -y de las más simples-, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia; toda hipótesis que

---

57 Rechazar el modelo axiomático-deductivista para Hume va a significar dos cosas: 1) rechazar que existan principios evidentes *a priori*; pero también 2) rechazar la deducción como método de razonamiento adecuado para las cuestiones de hecho. (En el cap. 4 nos ocuparemos ampliamente de este tema).

No entendemos por qué Elvira Perales ha sostenido que "en cuanto al método, Hume adopta uno deductivo, más que inductivo, puesto que a través de la experimentación sienta unos principios con carácter de generalización, sin llegar a convertirse en verdaderos principios generales, labor que considera por encima de la verdadera capacidad humana; se limita, pues, a pasar de un particular a un particular más general" (*La teoría política de D. Hume y el constitucionalismo moderno*, p. 42). Nosotros creemos que ese método no es deductivo, sino inductivo (cfr. E, 30). Además, Hume sí que cree que se pueden establecer principios generales (T, XXI; E, 14-15; A, 6), como veremos a continuación, aunque estos sean probables y provisionales y, por tanto, perfeccionables.

58 Cfr. Yolton, "The Concept of Experience in Locke and Hume", pp. 60-61. No obstante, a continuación Yolton acusa a Hume de no establecer sus principios con base en la experiencia como había propuesto (cfr. *ibid.*).

59 Véase *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*, lib. III, pág. 461-463.

60 Hume, en su afán por emular a Newton, habla aquí de "experimentos", pero es claro que los casos o los ejemplos que cita en otros lugares difícilmente se pueden considerar experimentos al estilo de los de cualquier ciencia empírica (Cfr. Noxon, *op. cit.*, p. 120; Passmore, *op. cit.*, p. 157; García Roca, *op. cit.*, p. 67). De todas las maneras, como veremos más adelante, hay que reconocer que el propio Hume es consciente de las dificultades que presenta la aplicación del método experimental a la ciencia de la naturaleza humana (cfr. T, XVIII; T, 175; E, 13 y E, 60).

pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T, XXI)<sup>61</sup>.

Según este texto, la propuesta metodológica de Hume se podría resumir en los siguientes cuatro puntos que constituyen una clara muestra del positivismo humeano del que venimos hablando:

1º) *La ciencia del hombre deberá basarse en la experiencia y en la observación* (T, XX; T, XXI; EM, 174).

Aquí Hume está recogiendo en parte la tercera y la cuarta de las *Regulae* de Newton. Para el pensador escocés, la experiencia habría que entenderla en un doble sentido<sup>62</sup>. Por una parte, significaría la inmediatez de las impresiones. Es lo que Yolton ha denominado el sentido epistémico. Desde esa perspectiva, como luego veremos, todo conocimiento válido debe basarse en las impresiones y sólo aquellas ideas derivadas de ellas serán consideradas como válidas cognoscitivamente y dando sentido a los términos que se refieren a ellas. Por otra parte, la experiencia es "la expresión de la sedimentación acumuladora de un pasado que podemos aprovechar actualmente para el presente y, proyectivamente, para el futuro"<sup>63</sup>. Resultado de esa sedimentación es el *habit o custom* (T, 87). Este segundo sentido ha sido calificado de inductivo por Yolton. Entendida la experiencia de este modo, todos los principios de la ciencia de la naturaleza humana se deberán establecer con base en ella, así el

---

61 Aunque Hume no hace aquí referencia a la segunda de las *Regulae Philosophandi* de Newton, parece claro que también la acepta. Recuérdese que dicha regla dice: "debemos asignar tanto como sea posible a los mismos efectos las mismas causas" (*op. cit.*, p. 461). Y eso mismo es lo que propondrá Hume en las reglas 4, 5 y 6 (T, 173-174) de las reglas para juzgar de causas y efectos, y ya lo había propuesto en T, 105.

62 Cfr. J. W. Yolton, *op. cit.*, p. 61; Rábade, "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", pp. 39 y ss.

63 Rábade, *op. cit.*, p. 46.



principio de derivación de las ideas, los principios de asociación de las ideas, el principio en que se basan los razonamientos causales<sup>64</sup>, etc. Dicho de otra manera, los principios naturales se manifestarían en la propia experiencia y, por tanto, deben ser establecidos a partir de ella. Pero, al mismo tiempo, esos principios complementan la experiencia entendida en el primer sentido, haciendo posible un conocimiento más amplio que el derivado sólo de la inmediatez de las impresiones. Por eso decíamos que el naturalismo de Hume no entra en oposición con el positivismo: los principios naturales también forman parte de la experiencia. En la constitución del conocimiento no entra nada extraño que no provenga de ella. Eso ocurriría si redujéramos la experiencia al sentido epistémico, esto es, a las impresiones, ya que en ese caso, éstas deberían ser complementadas por los principios naturales y, por tanto, el conocimiento no sería deducible sólo de la experiencia. Además, esto lleva aparejado que los principios naturales en Hume sean, como todas las cuestiones de hecho, contingentes, esto es, articulamos la experiencia de una determinada manera, pero podríamos hacerlo de otra. Con otras palabras, en Hume no cabe una deducción lógico-trascendental (*a priori*), al estilo kantiano, de los principios naturales.

Conviene subrayar aquí que, esa pretensión de Hume de basar todo el conocimiento en la experiencia no significa renunciar a buscar un orden, aunque "este deba poder inferirse directa y exclusivamente de la [propia] experiencia. En ese sentido, no renuncia a la razón, es decir, a pensar que los acontecimientos fenoménicos tienen una estructura racional -legal-, pero considera que debe atenerse solamente a la observación para conocer dicho

---

64 Cfr. Weinberg, "Hume's Theory of Causal Belief", p. 93.

orden"<sup>65</sup>. Dicho de otra manera, no hay incompatibilidad entre una metodología positivista y una racionalización del conocimiento experiencial, siempre que ésta no pretenda transcender la experiencia<sup>66</sup>. Por otra parte, la creencia en el orden del mundo es una creencia natural, a la que no podemos renunciar. En consecuencia, Hume considera el mundo como algo inteligible<sup>67</sup>, aunque esa inteligibilidad no consista en una penetración racional (intuitiva) de la realidad de las cosas más allá de la experiencia. Es decir, la inteligibilidad del mundo en Hume no consistirá en encontrar el porqué último de las cosas, ni mucho menos en dar por supuesto que ha sido proyectado racionalmente por un ser inteligible, como hizo Newton y muchos newtonianos.

2º) *Debemos buscar el menor número de causas y las más simples.*

Hume, en este caso, se limita a repetir el principio de parsimonia<sup>68</sup> de la Regla I newtoniana. El filósofo de la ciencia natural había escrito:

---

65 J. de Salas, "Metafísica y concepción de la naturaleza en Leibniz y Hume", p. 131. Cfr. también Wright, *op. cit.*, p. 23, aunque mucho nos tememos que la afirmación de Wright atribuya a Hume unos presupuestos ontológicos que nosotros no compartimos (véase más adelante el punto 5.3).

66 Cfr. Salas, *loc. cit.*, p. 134.

67 Para una posición contraria en este punto a la nuestra, véase W. L. Robison, "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", p. 30. Pensamos que, en el fondo, la diferencia de Robison con nosotros estriba en que atribuye a Hume un concepto de razón y de inteligibilidad racionalista-deductivo, tesis con la que nosotros no estamos de acuerdo. Un ejemplo claro de esto lo tenemos en las siguientes afirmaciones suyas sobre la relación causal: "Lo que Hume está asumiendo, sugiero, es que todos nosotros suponemos, como hizo Locke, que para que *a* cause *b*, *b* debe ser no sólo distinto de *a*, sino también producida por ella. Esto es, suponemos que tiene que haber "una conexión real inteligible" entre las dos, de manera que, dado *a*, *b* debe ocurrir (T, 168)" (*loc. cit.*, p. 32). Como desarrollaremos más adelante, a nuestro juicio, la inteligibilidad en las cuestiones de hecho viene dada por la base experiencial que tenemos.

68 La importancia de este viejo principio de parsimonia, aceptado sin ningún tipo de cuestionamiento durante mucho tiempo, en nuestros días está siendo puesta en duda por algunos filósofos de la ciencia a la hora de evaluar teorías rivales. Al respecto puede verse M. Bunge, "La simplicidad en la evaluación de teorías", en *Teoría y realidad*, (trad. cast. de J. L. García Molina y J. Sempere), Barcelona, Ed. Ariel, 1972, pp. 127-184.

No debemos para las cosas naturales admitir más causas que las verdaderas y suficientes para explicar sus fenómenos... La Naturaleza no hace nada en vano, y es vano mucho cuando basta con poco. Pues la Naturaleza es simple y no se complace en causas superfluas para las cosas<sup>69</sup>.

Y Hume en esto está de acuerdo (T, XXI; T, 282; T, 366-367; T, 473; T, 578, A, 6 y E, 30; EM, 204; D, 455). Incluso llegará a decir que "esta es, de hecho, la regla principal del filosofar de Newton" (EM, 204). No obstante, hay momentos en que parece dudar (EM, 298; "EL escéptico", GG, III, 213-214)<sup>70</sup>.

Por otra parte, no hay que olvidar que, para Hume, "todas las causas son del mismo tipo y no tiene fundamento la distinción a veces realizada ...entre causas eficientes y causas formales, materiales, ejemplares y finales" (T, 171). Esto llevará a Hume a separarse de Newton en este punto, ya que éste suponía un mundo proyectado racionalmente por un ser inteligente<sup>71</sup>.

3º) *Debemos buscar principios que sean lo más generales posibles.*

Hume cree que cada vez podremos ir estableciendo principios más generales que expliquen un mayor número de fenómenos. "Si, al examinar diversos fenómenos -dirá-, hallamos que todos ellos se resuelven en un principio común, y podemos retrotraer éste a otro principio, llegaremos finalmente a aquellos pocos principios simples de los que todo el resto depende" (A, 6)<sup>72</sup>. Además, con frecuencia utiliza esa generalidad como una prueba de la validez de tales principios<sup>73</sup>. Lo que no cree Hume, de acuerdo con

---

69 *Op. cit.*, p. 461.

70 Para Flage, el principio de parsimonia constituye una de las tres clases de principios metateóricos que forman la propuesta metodológica de Hume. Las otras dos clases serían los principios que gobiernan la aceptabilidad de los términos teóricos y el principio de la completitud explicativa (cfr. *op. cit.*, pp. 6-10).

71 Cfr. Noxon, *op. cit.*, p. 63-64; Moody- Adams, *Moral Philosophy Naturalized: Morality and Mitigated Scepticism in Hume*, p. 3.

72 Cfr. también E, 14-15; E, 24. Y con respecto a la moral EM, 174.

73 Cfr. E, 104.

su positivismo, es que podamos llegar a unos principios últimos explicativos de las "esencias" ocultas que nos permitan comprender las apariencias experienciales<sup>74</sup>.

Al proponer que debemos aspirar a principios cada vez más generales, esto es, con mayor poder explicativo, Hume está defendiendo la perfectibilidad de la ciencia de la naturaleza humana. Y, por tanto, se está oponiendo a cualquier tipo de escepticismo<sup>75</sup>. Esta perfectibilidad de la ciencia había sido puesta de manifiesto por Newton en su Regla IV<sup>76</sup>.

*4º) La experiencia, al mismo tiempo que el fundamento de la ciencia del hombre, es también su límite. Debemos rechazar cualquier hipótesis que pretenda ir más allá de la experiencia y descubrir las cualidades últimas de la naturaleza humana (A, 6-7)<sup>77</sup>.*

Hume, siguiendo una vez más a Newton<sup>78</sup>, cree que cualquier hipótesis<sup>79</sup> que no esté basada en la experiencia debe ser rechazada por ilegítima. No se

---

74 Livingston ha defendido que Hume sí aspira a conocer esos principios últimos. Más adelante, en el punto 5.3, discutiremos esa tesis.

75 Cfr. García Roca, *op. cit.*, p. 70.

76 Cfr. J. de Salas, "Hume and Newton: The Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm", pp. 313 y 315.

77 Cfr. también D, 441.

78 Cfr. Regla III y IV de las *Regulae Philosophandi*, *op. cit.*, pp. 461-463. Para Wright, sin embargo, no hay nada en el *Treatise* que se aproxime al "Hypotheses non fingo" newtoniano (*op. cit.*, p. 238, n. 18).

79 Varios intérpretes se han encargado de hacer un estudio exhaustivo de la utilización del término hipótesis por parte de Hume: Noxon, *op. cit.*, secciones II, 3 y III, 3; Passmore, *op. cit.*, pp. 45-51; García Roca, *op. cit.*, pp. 68-69. Wright, *op. cit.*, p. 195 y n. 18 y 19 de la p. 238. Resumiendo sus conclusiones, podríamos decir que Hume utiliza el término "hipótesis" en dos sentidos contrapuestos: uno peyorativo para referirse a cualquier supuesto o principio explicativo que carece de evidencia empírica en su favor; y otro positivo para calificar aquellos supuestos explicativos que están basados en la experiencia o que son susceptibles de serlo. García Roca ha buscado abundantes ejemplos ilustrativos de uno y otro sentido:

-Ejemplos del primer uso se encuentran en T, XIV ("la hipótesis más extravagante"); E, 174-175 ("los hombres están ahora curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas en filosofía

deben establecer hipótesis que no puedan ser comprobadas experimentalmente. Por eso cree que es necesario rechazar como ilegítimas una gran parte de las doctrinas metafísicas tradicionales: la idea de conexión necesaria en la relación causal; la idea de sustancia, entendida como un algo desconocido, un sustrato en el que inhieren los accidentes; la concepción de los objetos externos como sustancias; la idea de un yo sustancial, simple e idéntico. Pero no sólo es necesario rechazar las doctrinas metafísicas tradicionales y racionalistas, sino también las pretensiones de construir una religión natural con base en la ciencia newtoniana<sup>80</sup>. Para Hume carecen de fundamento los intentos de los newtonianos<sup>81</sup> de encontrar en la ciencia de la naturaleza una base para

---

natural, y no prestarán oídos a argumentos que no se deriven de la experiencia; ya es hora de que emprendan una reforma similar en todas las disputas morales"); EM, 269 ("los sistemas e hipótesis han pervertido nuestro entendimiento natural"); EM, 289 ("una hipótesis abstrusa, a la que nunca se podrá dotar de inteligibilidad"). En T, 83 habla de "argumentos *hipotéticos*", desvinculados de la experiencia, que son "químéricos y carentes de fundamento", y en E, 145 califica de "mera conjetura e hipótesis" al supuesto de la existencia de un Dios omnipotente y justo; supuesto al que se refiere irónicamente en E, 139 como la "hipótesis religiosa". (N. 21 de la p. 68).

-Ejemplos del segundo uso son la utilización del término "hipótesis" que Hume hace para referirse a los principios de la asociación de ideas o de la simpatía en T, 107, 112, 115, 289 s., 324 ss., 345, 362 y 387. En T, 338 afirma que "esta exacta conformidad de la experiencia con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la solidez de esa hipótesis sobre la que razonamos". (N. 22 de la p. 68).

Para el sentido de la palabra hipótesis, aplicada fundamentalmente al tema religioso, en la época de Hume en general, puede verse D. Forbes, *op. cit.*, pp. 61-63.

80 Cfr. Noxon, *op. cit.*, p. 104; D. Forbes, *op. cit.*, pp. 61 y ss.

81 Como López Sastre ha destacado (*op. cit.*, p. 68) "lo distintivo de Hume está, precisamente, en lo que le diferencia de Newton y sus seguidores; su opinión de que una genuina filosofía experimental excluye la posibilidad de llegar a verdades teológicas. Idea que era totalmente contraria a las intenciones de Newton, para quien 'el objetivo principal de la filosofía natural es el argumentar a partir de los fenómenos, sin imaginar hipótesis, y deducir las causas de los efectos hasta que lleguemos a la misma Causa primera, que ciertamente no es mecánica' (*Optics*, en *Opera quae exstant omnia*, V volúmenes, London, 1779-1785 [reproducción facsimil, Friederich Frommann, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1964], vol. IV, cuest. 28, p. 237). E, igualmente, para Newton, el único complemento legítimo de su filosofía natural era una ética de inspiración teológica (cfr. *loc. cit.*, cuest. 31, p. 264)".

argumentar en favor de la existencia de Dios<sup>82</sup>. De ahí su insistencia en la 1ª sección de la *Enquiry* de que el enemigo a batir es la falsa metafísica, que pretende penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento, o bien las supersticiones populares (la religión) que, "siendo incapaces de defenderse lealmente, levantan estas zarzas enmarañadas para cubrir y proteger su debilidad" (E, 11)<sup>83</sup>. Esto es lo que le llevaría también a Hume a evitar hablar de facultades, en la medida en que estas son poderes ocultos y a reducirlas a sus actos (poderes) accesibles a la experiencia<sup>84</sup>.

La concepción del método experimental de Hume va a sufrir, sin embargo, algunos cambios del *Tratado* a la *Investigación*. A lo largo de la elaboración de su primera obra, Hume se va dar cuenta de que dicho método no es trasladable sin más a las ciencias humanas<sup>85</sup>, ya que éstas presentan algunas peculiaridades propias<sup>86</sup>. Entre ellas, Hume va a destacar las siguientes:

---

82 En la medida en que Hume realiza una crítica del principio de causalidad, socava las bases para las pruebas de la existencia de Dios. En primer lugar, la cosmológica, y, después, la del designio. Además, dicha crítica impedirá también cualquier tipo de deducción de las propiedades -los atributos- de Dios a partir de los efectos observados (cfr. Capaldi, *op. cit.*, p. 177). Esto habría sido soslayado por muchos de los seguidores de Newton, quizás con el consentimiento del propio Newton, al aceptar los resultados newtonianos, pero seguir manteniendo un marco conceptual aristotélico en una simbiosis imposible. (Una exposición clara y detallada de ambos marcos conceptuales y la incorporación por parte de Hume del marco conceptual newtoniano puede encontrarse en el cap. 3, pp. 49-70, del libro citado de Capaldi).

83 Sin embargo, nos parecen exageradas las afirmaciones de Phillipson de que "es imposible entender la sutil interacción de escepticismo, ciencia e historia en el pensamiento de Hume, a no ser que uno recuerde que su análisis de los principios de la naturaleza humana era no sólo secular, sino planeado y ejecutado como un ataque devastador contra la Cristiandad" (*Hume*, p. 35).

84 Cfr. Ardall, "Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*", pp. 93-94.

85 Cfr. Elvira Perales, *op. cit.*, p. 39.

86 Para las peculiaridades de la ciencia de la naturaleza humana puede verse Rábade, "Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico", pp. 164-165.

1) La planificación y la reflexión sobre los fenómenos morales puede interferir en éstos, dificultando "la operación de mis principios naturales":

"La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar -que no se encuentra en la filosofía natural- de que al hacer sus experimentos no puede realizar estos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir. Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de este fenómeno" (T, XXIII).

Por tanto, en la ciencia de la naturaleza humana, "debemos espigar nuestros experimentos a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal de la vida diaria y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres" (*ibid.*). Nosotros no sólo somos seres que razonan, sino también uno de los objetos sobre los que razonamos (T, XIX).

2) La gran cantidad de circunstancias que componen y modifican cualquier fenómeno de la naturaleza se acentúa mucho más en la filosofía moral, "donde existe una mayor complicación de circunstancias, y donde las opiniones y sentimientos esenciales a cualquier acción de la mente son de tal manera oscuros e implícitos que escapan a menudo a nuestra rigurosa atención, y resultan no sólo inexplicables en sus causas, sino incluso desconocidos en su existencia" (T, 175).

Esa oscuridad de los objetos de los que partimos en las ciencias morales y de sus operaciones es también puesta de manifiesto en la *Enquiry*:

Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aun estándonos íntimamente presentes, sin embargo, cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen. Los objetos son demasiado sutiles para permanecer largamente bajo el mismo

aspecto y en la misma situación, y han de aprehenderse instantáneamente, mediante una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión (E, 13).

3) El que los objetos sean oscuros lleva aparejada una oscuridad de nuestras ideas, que, a su vez, es transmitida a los razonamientos. Para Hume, las ideas de las ciencias morales son oscuras y confusas, frente a las de las ciencias matemáticas, que, "al ser sensibles, son siempre claras y precisas" (E, 60). "Los sentimientos más elevados de la mente, las operaciones del entendimiento, las diversas agitaciones de las pasiones, aun cuando son diferentes en sí mismos, fácilmente se nos escapan cuando la reflexión los examina. No podemos recrear el objeto original en todas las ocasiones en que tenemos la oportunidad de reflexionar sobre él. De esta forma, gradualmente se introduce la ambigüedad en nuestros razonamientos" (*ibid.*). Por lo que "el mayor obstáculo de nuestro progreso en ciencias morales o metafísicas, es la oscuridad de las ideas y la ambigüedad de los términos" (E, 61).

En consecuencia, el Hume de la *Enquiry* piensa que debe realizar una adaptación del citado método experimental a las peculiaridades de la ciencia del hombre. En esa adaptación va a sacrificar el mimetismo absoluto que la había llevado a sugerir que la asociación sería equiparable a la ley de la gravedad (T, 12), o a pensar que la vivacidad y la comunicación de vivacidad entre percepciones era similar a la fuerza y la transmisión de la misma entre cuerpos<sup>87</sup>. Sin embargo, no le haría abandonar en ningún momento los

---

87 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, p. 68. Parece que lo que Hume tiene en mente es la segunda ley de Newton que dice:

El cambio de movimiento es proporcional a la fuerza motriz impresa, y se hace en la dirección de la línea recta en la que se imprime esa fuerza (*Principios matemáticos de la Filosofía natural*, p. 41).



principios metodológicos positivistas<sup>88</sup> a los que nos hemos venido refiriendo<sup>89</sup>. De hecho será su coherencia en mantener dichos principios lo que le llevará, como decíamos, a separarse de los newtonianos<sup>90</sup> que pretendían encontrar en la ciencia de la naturaleza una base para argumentar en favor de la existencia de Dios<sup>91</sup>.

Además, en la *Enquiry*, Hume va a acentuar el papel del análisis como un componente metodológico importante<sup>92</sup>. Así nos dirá que "se convierte en un

---

88 Que Hume no abandona en ningún momento tales principios se puede mostrar con textos de la *Enquiry* y las obras posteriores. Sirvan, a modo de ejemplo, los siguientes:

-La experiencia como base del conocimiento: E, 25-28.

-El principio de parsimonia: E, 30; EM, 204; D, 455.

-Búsqueda de principios generales: E, 14-15.

-La experiencia como límite del conocimiento: D, 441.

Hay un momento, incluso, en que Hume compara su principio de derivación con un microscopio con el que "aumentar las ideas más simples y diminutas, hasta el punto de que caigan fácilmente bajo nuestra aprehensión y de que se conozcan como las ideas más sensibles y burdas que puedan ser objeto de nuestra investigación" (E, 62). Y más tarde, como colofón de la "Disertación sobre las pasiones", escribirá: "No pretendo haber agotado este tema. Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural" (GG, IV, 166).

89 Esta misma tesis es defendida por Salas, al sostener que "en mi opinión, Hume fue siempre un pensador newtoniano y nunca renunció a la metodología del *Tratado*... en los puntos fundamentales" ("Hume and Newton: the Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm", p. 317).

90 También compartimos con Salas la idea de que Hume está más alejado de Newton en cuestiones referentes a religión y teodicea de lo que Capaldi (cfr. *op. cit.*, cap. 9) propone (cfr. *loc. cit.*, p. 321).

91 La interpretación que estamos proponiendo explica una cierta disminución del interés de Hume por la teoría asociacionista (cfr. Smith, *op. cit.*, p. 533; Noxon, *op. cit.*, p. 34; D. Forbes, *op. cit.*, p. 15; Whelan, *op. cit.*, p. 42) y por la vivacidad de las impresiones (como criterio de diferenciación entre ellas y las ideas) en la *Investigación*. En la medida en que se van abandonando los aspectos más específicos del método newtoniano, se van dejando también de lado los contenidos en los que se plasmaban esos aspectos: vivacidad de las percepciones, asociación de ideas.

92 Rábade cree que la importancia que Hume da al análisis en la ciencia de la naturaleza humana se debe a la imposibilidad de completar la observación con experimentos en el mundo mental frente a lo que ocurre con los cuerpos externos (cfr. *loc. cit.*, p. 170). Nosotros estando de acuerdo con él, pensamos que esa importancia es mucho mayor en la *Enquiry*, porque Hume se va a ir dando cuenta, durante la elaboración del *Tratado*, de las dificultades metodológicas

objetivo no desdeñable de la ciencia conocer meramente las diferentes operaciones de la mente, separar las unas de las otras, clasificarlas en los debidos apartados, y corregir aquel desorden aparente en que se encuentran cuando las hacemos objeto de reflexión e investigación. (...) Y aun si no vamos más allá de esa geografía mental o delimitación de las distintas partes y poderes de la mente, es por lo menos una satisfacción haber llegado tan lejos" (E, 13).

Ahora bien, si la ciencia del hombre debe aplicar el método experimental así entendido, está claro que no es un conocimiento distinto de la ciencia natural. Dicho de otra manera, Hume acepta la distinción que en su época se hacía entre ciencias de la naturaleza y ciencias del hombre (ciencias morales, en su terminología), pero cree que ambos tipos de ciencias forman parte de un cuerpo único de conocimiento<sup>93</sup>. Así señala que "cuando consideramos cuán adecuadamente se vinculan entre sí la evidencia *natural* y la evidencia *moral*, y componen una sola cadena de inferencias, no tenderemos reparos en admitir que son de una misma naturaleza y derivadas de unos mismos principios" (E, 90). Esto nos lleva evidentemente a lo que ya hemos propuesto en el apartado 2.2, a saber, que en la medida en que la ciencia del hombre es el núcleo de la lógica humeana, ésta no puede ser algo, en el planteamiento de Hume, separado e independiente de lo que hoy día denominamos psicología<sup>94</sup>. Esta es una consecuencia que se deriva

---

propias de la ciencia de la naturaleza humana a que antes aludíamos y, en consecuencia, de la inviabilidad de llevar a cabo en ella experimentos semejantes a los de la ciencia natural.

93 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 40-41; D. Miller, *op. cit.*, p. 20.

94 Las siguientes palabras de Pears, creemos que expresan correctamente el planteamiento de Hume en este tema:

[Hume] deseaba lograr en la ciencia de la naturaleza humana lo que Newton había logrado en astronomía. Donde Newton usaba la mecánica, él usaba lo que ahora llamamos psicología, y compara su ley de asociación de ideas con la ley de la gravedad de Newton (*loc. cit.*, p. 50).

inevitablemente de su planteamiento metodológico positivista. De todas formas, como esta tesis de la unidad de la ciencia ha sido puesta en cuestión recientemente<sup>95</sup>, dedicaremos una gran parte del punto siguiente a analizar la evidencia aducida en su contra y a refutarla.

De acuerdo con todo lo expuesto, las consecuencias de la aceptación del paradigma experimental, en gran parte newtoniano, para la teoría del conocimiento de Hume van a ser las siguientes:

1º) Rechazo del modelo deductivista-axiomático como modelo adecuado para las ciencias humanas.

2º) Aceptación, en contrapartida, de un modelo experimental-inductivista para las ciencias humanas que toma como punto de partida y como criterio de conocimiento la experiencia.

3º) En la medida en que las ciencias de la naturaleza y las ciencias humanas forman el cuerpo del conocimiento de las cuestiones de hecho, se propone como modelo general para el conocimiento de las cuestiones de hecho el modelo inductivista citado.

4º) Este modelo inductivista tiene en su base una concepción de la causalidad diferente de la sostenida por la tradición que tenía su marco conceptual en la física aristotélica. En la medida en que la conexión causal ya no se entiende como conexión necesaria, sino como conjunción constante, el principio de causalidad pierde su eficacia como vehículo que nos lleva de unos conocimientos seguros, conocidos por los sentidos (las impresiones), a otros deducidos de ellos por la conexión causal que guardan.

---

95 Cfr. Livingston, *op. cit.*, pp. 187-193.

Por otra parte, la influencia de Newton no se va a limitar sólo a los aspectos metodológicos. Como, una vez más, ha puesto de manifiesto Capaldi<sup>96</sup>, Hume, además, va a extraer las consecuencias que se derivan de la física newtoniana para nuestra concepción del mundo.

## 2.4. LA UNIDAD DEL CONOCIMIENTO

Ya decíamos que una de las consecuencias del positivismo de Hume es la unidad del conocimiento. Esta viene exigida por tres de las tesis centrales de su programa positivista, que hemos desarrollado en los puntos anteriores, a saber:

1) La filosofía que pretende construir Hume es una ciencia del hombre, que, a su vez, será el fundamento de todo un sistema.

2) El método a seguir en esa ciencia de la naturaleza humana y, por tanto, en su filosofía, debe ser el método experimental.

3) En consecuencia, no existe diferencia metodológica entre filosofía (ciencia de la naturaleza humana o ciencias morales, en terminología humeana) y ciencia experimental (ciencias naturales).

La conclusión que se sigue de esas tres propuestas es inevitablemente que el conjunto de las ciencias forman una unidad, que el conocimiento es único.

Como señalábamos, recientemente Livingston<sup>97</sup> ha defendido que, aunque "Hume está comprometido con la tesis de la unidad de la ciencia que

---

96 Cfr. *op. cit.*, p. 55.

97 También Capaldi coincide con Livingston en varias de sus tesis. Sin embargo, aquel no ha expuesto de una forma tan sistemática y unificada sus puntos de vista. Por eso, nosotros nos

establece que la explicación causal tiene la misma forma sea en las ciencias naturales o en las morales, sin embargo, la rechaza<sup>98</sup>. Merece, pues, la pena que nos paremos a analizar con algún detenimiento su posición, porque en este punto choca frontalmente con uno de los aspectos del positivismo humeano que nosotros estamos defendiendo, además de que puede ayudar a clarificar más nuestra postura.

Para Livingston la tesis de la unidad de la ciencia forma parte de un modelo explicativo por medio de leyes causales que el denomina *covering-law model*<sup>99</sup>, y que está estructurado en torno a tres tesis:

- 1) La citada de la unidad de la ciencia.
- 2) "La tesis de la simetría de la explicación y de la predicción, esto es, la tesis de que lo que sirve para explicar un hecho, podría haber servido, si hubiera sido presentado antes, para predecirlo"<sup>100</sup>.
- 3) La tesis de la existencia, esto es, "la opinión de que una explicación causal adecuada debe proporcionar buenas razones para creer que el hecho que debe ser explicado ocurrió más bien que no ocurrió"<sup>101</sup>.

---

centraremos en la propuesta de Livingston, aunque haremos referencia a los puntos de vista de Capaldi en notas.

98 *Op. cit.*, p. 6.

99 Es difícil encontrar una traducción adecuada en castellano para la expresión "covering law". Alfredo Deaño al traducir el libro de C. G. Hempel *Filosofía de la Ciencia Natural* (Madrid, Alianza Ed. -AU-, p. 82), utiliza la expresión "leyes abarcadoras" que puede ser una traducción correcta, aunque no muy bien sonante. Nosotros, aunque en algunas ocasiones la hemos traducido así, en otras hemos preferido cambiar los giros en los que aparece el verbo "to cover" para poderlo traducir por "subsumir" o "explicar".

100 *Op. cit.*, p. 188.

101 *Ibid.*

Aunque reconoce que "Hume no establece explícitamente ninguna de estas tesis, [piensa que] está claramente comprometido con ellas por lo que dice sobre la estructura de los argumentos causales"<sup>102</sup>.

Ahora bien, para el crítico, "Hume, en el ensayo "Of Some Remarkable Customs", se sale de su camino para argüir que los filósofos morales tienen un modo privilegiado de explicar las acciones humanas que no es accesible a los filósofos naturales"<sup>103</sup>.

La interpretación que hace Livingston del citado ensayo es que la explicación que da Hume de los tres contraejemplos a lo que se consideran generalizaciones empíricas bien establecidas sobre la conducta política y, por tanto, el modelo explicativo que Hume tiene en mente, viola las tres tesis antes citadas del modelo de leyes abarcadoras<sup>104</sup>.

El argumento de Livingston es que Hume está utilizando un modelo explicativo distinto del citado antes, ya que "explica un acto no subsumiéndolo bajo una ley empírica, sino bajo lo que Hume denomina una «causa moral», las razones que el agente tenía para actuar"<sup>105</sup>.

---

102 *Ibid.*

103 *Op. cit.*, p. 189; cfr. también Capaldi, "Hume as Social Scientist", p. 106 y *Hume's Place in Moral Philosophy*, pp. 276-277.

104 Capaldi por su parte, piensa que viola la tesis de la simetría (cfr. "Hume as Social Scientist", p. 106), pero que "Hume cree en la ciencia unificada" (*ibid.*, p. 107). Sin embargo, recientemente ha sostenido que "Hume no acepta la unidad de la ciencia", aunque aclara que eso se debe a que "mantenía que la explicación en las ciencias sociales era superior a la explicación en la ciencia física, precisamente porque el modo como nos entendemos a nosotros mismos es fundamental" ("The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship", p. 124) y cita en apoyo de su tesis el texto de T, 401-2 que reproducimos en la nota siguiente. Más adelante, en el texto principal, argumentaremos en contra de esa tesis.

105 *Op. cit.*, p. 191; cfr. también Capaldi, "Hume as social Scientist", p. 107 y *Hume's Place in Moral Philosophy*, p. 277. En esos lugares, Capaldi propone el siguiente texto, en apoyo de que Hume ya habría adelantado esa posición en el *Tratado*:

Debemos ciertamente admitir que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios, sea cual fuere la dificultad que podamos

Una explicación moral estaría, por tanto, basada en un principio de inteligibilidad propio que establece que "un acto es inteligible en el caso de que pueda ser explicado por una buena razón que el agente tuviera para actuar"<sup>106</sup>.

En consecuencia, las explicaciones morales no tienen fuerza predictiva y podemos verlas, pues, como explicaciones históricas. Ahora bien, no por eso, las citadas explicaciones son vacuas. Dar una explicación moral es "mostrar que lo que aparece «irregular» e «irracional» (porque es inconsistente con las generalizaciones establecidas sobre la acción humana) es, en efecto, irregular, pero no irracional. Esto se hace no subsumiendo el acto bajo una nueva regularidad empírica, sino descubriendo la razón o fundamento detrás del acto"<sup>107</sup>.

Por todo esto, las explicaciones morales, concluye Livingston, establecen un marco de inteligibilidad diferente del proporcionado por el marco oficial humeano de explicaciones por medio de leyes abarcadoras. Y esta es la razón de que puedan darse las primeras allí donde no cabe dar las segundas e, incluso, de que puedan exigirse allí donde ya se han dado éstas.

Hemos de comenzar nuestro análisis de la argumentación de Livingston señalando que, a nuestro juicio, el apoyo textual de su interpretación es muy

---

encontrar en explicarlos. Y por similar razón tendremos que admitir que la sociedad humana se basa en principios similares; además, en este último caso nuestra razón es incluso más poderosa que en el primero, porque no sólo observamos que los hombres buscan *siempre* la compañía de los demás, sino que podemos también explicar los principios en que se basa esta inclinación universal (T, 401-402)

106 *Op. cit.*, p. 192.

107 *Ibid.*

débil y limitado, mientras que los pronunciamientos de Hume en contra son, por el contrario, abrumadoramente claros y abundantes<sup>108</sup>.

La argumentación de Livingston se divide en dos etapas. La primera toma como base el párrafo inicial del ensayo "Of Some Remarkable Customs". La segunda se fundamenta en cómo Hume explica el primero de los contraejemplos que comenta en el citado ensayo.

Citaremos<sup>109</sup>, por tanto, en primer lugar el párrafo inicial del ensayo "Of Some Remarkable Customs":

Voy a hacer algunas observaciones sobre costumbres notables en tres gobiernos célebres, y de todo ello concluiré que todas las máximas generales en política deben ser establecidas con gran cautela, y que en el mundo moral se descubren con frecuencia fenómenos irregulares y extraordinarios del mismo modo que en el mundo físico. Quizás los primeros puedan ser explicados mejor, después de que han ocurrido, por resortes y principios, de los que cada uno tiene, dentro de él mismo o por observación, la más firme seguridad o convicción. Pero es a menudo completamente imposible para la prudencia humana preverlos y predecirlos de antemano (GG, III, 374).

Este párrafo es presentado por Livingston como prueba de que Hume está proponiendo un modelo explicativo distinto para las ciencias humanas que violaría las tres tesis que estructuran el modelo explicativo oficial de Hume<sup>110</sup>. A nuestro juicio, apoya justo lo contrario.

En primer lugar, y por lo que respecta a la tesis de la unidad de la ciencia, en él se deja muy claro que en política se pueden establecer principios

---

108 No vamos a repetir de nuevo todas las referencias y argumentos citados en los puntos anteriores, sino sólo los necesarios para contraargumentar la propuesta de Livingston y algunos otros nuevos.

109 Este ensayo se halla traducido en *Ensayos políticos*, ed. y trad. cast. de Enrique Tierno Galván. Sin embargo, hemos preferido volver a traducir nosotros las citas textuales, debido a que la traducción de E. Tierno nos parece muy libre.

110 Cfr. *Op. cit.*, p. 190.



generales, aunque, eso sí, con más precauciones que en las ciencias de la naturaleza.

Por si hubiera alguna duda, en el ensayo "Que la política puede ser reducida a una ciencia" vuelve a repetir:

Tan grande es la fuerza de las leyes, y de las formas particulares de gobierno, y tan pequeña la dependencia que tienen del humor y del temperamento de los hombres, que a veces se pueden deducir de ellas consecuencias casi tan generales y ciertas como las que nos proporcionan las ciencias matemáticas (GG, III, 99)<sup>111</sup>.

En la sección 1ª de la *Investigación sobre los principios de la moral*, al explicar cómo entiende la ciencia moral, Hume, una vez más, pone de manifiesto que su objetivo es establecer principios generales:

El único objeto de razonamiento será descubrir las circunstancias que tanto en un lado como en otro son comunes a estas cualidades, observar el particular elemento en que todas las cualidades estimables coinciden, así como el elemento en que coinciden las censurables, y, a partir de ahí, llegar hasta el fundamento de la ética y encontrar esos *principios universales* de los que en último término se deriva toda censura o aprobación (EM, 174; la cursiva es nuestra).

La razón por la que Hume indica que en las ciencias humanas hay que tener una gran cautela en el momento de establecer máximas generales es explicitada en el ensayo "De la libertad civil":

Me inclino a sospechar que el mundo es todavía demasiado joven para establecer en política un número considerable de verdades generales capaces de conservar su valor ante la posteridad. Nuestra experiencia no alcanza ni a tres mil años; de modo que no sólo el arte de razonar es aún imperfecto en esta ciencia, como en todas las demás, sino que nos falta materia suficiente sobre la que ejercitarlo. (...) Maquiavelo fue, sin duda, un gran genio, pero al haber limitado su estudio a los violentos y tiránicos gobiernos de la antigüedad, o a los pequeños y revueltos principados italianos, sus razonamientos, especialmente en cuanto al gobierno monárquico, adolecen de excesivos defectos, y apenas hay en *El príncipe* una máxima que la experiencia posterior no haya refutado por completo (GG, III, 156)<sup>112</sup>.

---

111 Véase también E, 90.

112 Poco más adelante viene a insistir en lo mismo:

Una razón adicional aparecía en la Introducción al *Tratado*:

La filosofía moral tiene, ciertamente, la desventaja peculiar -que no se encuentra en la filosofía natural- de que al hacer sus experimentos no puede realizar estos con una finalidad previa, con premeditación, ni de manera que se satisficiera a sí misma con respecto a toda dificultad particular que pudiera surgir. Cuando no sé cómo conocer los efectos de un cuerpo sobre otro en una situación dada, no tengo más que colocarlos en esa situación y observar lo que resulta de ello. Pero si me esforzara en esclarecer del mismo modo una duda en filosofía moral, situándome en el mismo caso que quiero estudiar, es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de este fenómeno (T, XXIII).

En segundo lugar, y también con relación a la tesis de la unidad de la ciencia, el párrafo en cuestión indica que los fenómenos irregulares y extraños se producen tanto en el mundo moral como en el mundo físico, es decir, en este aspecto, no hay diferencias entre uno y otro<sup>113</sup>.

En tercer lugar, Hume afirma que quizás esos fenómenos irregulares que se producen en las ciencias morales se puedan explicar mejor, una vez ocurridos, por los principios y resortes de donde proceden, de los cuales se puede tener un conocimiento perfecto por observaciones obvias. Aquí conviene observar varias cosas:

- 1) Hume comienza la frase con un adverbio de duda.
- 2) Deja claro que se pueden explicar por principios y resortes.

---

Muchos de los errores de aquel gran político proceden en gran medida de haber vivido en época demasiado temprana para ser un buen juez en estas materias (GG, III, 157).

Por lo demás tampoco Hume cree que en su época se está mucho más preparado para hacer generalizaciones de ese tipo:

Habiendo, pues intentado en este ensayo comparar de pleno la libertad civil con el gobierno absoluto, y mostrar las grandes ventajas de la primera sobre el segundo, empecé a sospechar que ningún hombre de nuestra época estaba suficientemente calificado para tamaña empresa, y que lo que cualquiera de ellos pudiera decir sobre el asunto sería con toda probabilidad refutado más tarde por la experiencia y rechazado por la posteridad (*ibid.*).

Véase también E, 91.

113 Cfr. también E, 87-88.

3) Esos principios y resortes se podrían conocer perfectamente por poderlos observar de un modo directo.

De estos tres puntos sólo el 2 y el 3 se pueden entender apoyando la propuesta de Livingston. Sin embargo, también se pueden interpretar de otro modo. No es evidente que, porque Hume hable de una explicación por principios y resortes, no quepa reducir tal explicación a una explicación por leyes causales (empíricas). Nosotros creemos que tal reducción es factible. En ese caso, las tesis de la simetría y de la existencia se aplicarían también al modelo explicativo de las ciencias sociales. Eso lo confirma Hume en el texto que citábamos antes del ensayo "Que la política puede ser reducida a una ciencia". En el punto 3, Hume parece estar indicando que esos principios y resortes los podríamos conocer con toda certeza y seguridad, ya que ocurren dentro de nosotros o, al menos, los podemos observar en los otros que están próximos a nosotros. Es decir, parece dar a entender que podríamos tener una comprensión mejor de tales resortes y principios. Y así es como lo interpreta Livingston<sup>114</sup>. Eso, sin embargo, es negado en otros lugares. Así, en la misma introducción al *Tratado*, Hume señala:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones (T, XXI).

Pero, de un modo mucho más claro, en un texto que cita parcialmente Livingston, Hume sostiene que no existe diferencia en cuanto a la comprensión entre las ciencias humanas y las ciencias de la naturaleza:

---

114 Cfr. *op. cit.*, p. 199. Y también Capaldi, a la luz del texto de T, 401-402 reiteradamente citado por él en apoyo de su propuesta (véanse las notas 105 y 106).

El principio de unión entre nuestras percepciones internas es tan *ininteligible* como el que une los objetos externos, y no nos es conocido nada más que por la experiencia. Ahora bien, ya hemos examinado y explicado suficientemente la naturaleza y efectos de la experiencia. Esta no nos proporciona nunca comprensión alguna de la estructura interna o del principio activo de los objetos, sino que se limita a acostumbrar a la mente a pasar de unos a otros (T, 169).

En el Apéndice al *Tratado*, en un texto citado frecuentemente, Hume vendrá a poner de manifiesto una vez más que no hay diferencia entre nuestra comprensión del mundo mental y la del mundo físico:

Había abrigado algunas esperanzas de que, por deficiente que pudiera resultar nuestra teoría referente al mundo de la mente, quedaría libre de las contradicciones y absurdos que parecen acompañar a todas las explicaciones que del mundo material puede dar la razón humana. Sin embargo, al revisar con mayor rigor la sección dedicada a la *identidad personal*, me he visto envuelto en tal laberinto que debo confesar no sé cómo corregir mis anteriores opiniones, ni cómo hacerlas consistentes (T, 633).

Por último volveremos a citar un texto de la *Enquiry*, en el que aparece, sin lugar para la ambigüedad, que los principios y razonamiento utilizados en las ciencias naturales y en las morales son los mismos:

Cuando consideramos cuán adecuadamente se vinculan entre sí la evidencia *natural* y la evidencia *moral*, y componen una sola cadena de inferencias, no tenderemos reparos en admitir que son de una misma naturaleza y derivadas de unos mismos principios" (E, 90).

En cuarto lugar, Hume señala que es imposible para la prudencia humana predecir tales fenómenos extraordinarios. Nos parece que la razón por la que Hume señala que es imposible predecirlos es porque son precisamente irregulares y extraños con respecto a las leyes establecidas, esto es, con respecto a la experiencia acumulada, pero, evidentemente, no porque en principio, no sean predecibles. En cualquier ciencia, sea natural o social, aparecen fenómenos que escapan al sistema de leyes establecidas e imponen una modificación del mismo, en la que se tengan en cuenta aspectos que en un

primer momento se habrían considerado irrelevantes<sup>115</sup>. Como luego veremos, eso es lo que viene a hacer Hume en su explicación de por qué en los atenienses no rigen los principios generales establecidos en la ciencia política: señalar toda una serie de peculiaridades del pueblo ateniense que explica la irregularidad del fenómeno. Ahora bien, al hacer eso, Hume está indicando el modo de establecer otras generalizaciones empíricas más precisas que sean capaces de incluir esos fenómenos extraños, y no que no se puedan realizar tales generalizaciones en las ciencias sociales.

La segunda fase de la argumentación de Livingston consiste en "examinar la explicación moral causal que Hume da para la primera de las tres prácticas extraordinarias"<sup>116</sup>, y entiende que "la tarea de Hume es mostrar cómo la conducta «irregular» de los atenienses puede ser explicada aunque no sea abarcada por regularidades disponibles de la ciencia política"<sup>117</sup>.

La explicación -señala Livingston- es introducida sobre el fondo de tres axiomas indisputables de la ciencia política:

1) Es "esencial a todo consejo supremo o asamblea que debate, que se garantice entera libertad para hablar a cada miembro, y que todas las mociones y razonamientos que tiendan de alguna manera a ilustrar el punto bajo deliberación sean aceptados" (GG, III, 374-75).

2) "Después de que se ha hecho una proposición, y ha sido votada y aprobada por esta asamblea en la que está depositado el poder legislativo, el

---

115 Cfr. E, 87-88.

116 *Op. cit.*, p. 190.

117 *Ibid.*

miembro que ha hecho la proposición debe ser excluido en el futuro de toda juicio o investigación" (GG, III, 375).

3) Pero si se produjera un juicio sobre tal miembro, "debe, al menos, estar a salvo de toda jurisdicción inferior y que sólo la misma asamblea legislativa suprema, en sus reuniones posteriores, pueda hacerle dar cuenta de estas proposiciones y arengas, a las que previamente ha dado su aprobación" (*ibid.*). Aunque estos principios parecen "indiscutibles", Hume, sin embargo, encuentra un contraejemplo en la antigua "ley de acusación de ilegalidad" ateniense. Esta ley establece que "cualquier hombre sea enjuiciado y castigado en una corte común de judicatura por cualquier ley que haya sido aprobada a propuesta suya en la asamblea del pueblo, si esta ley aparece a la corte injusta o perjudicial para el público" (*ibid.*).

La explicación que da Hume a este hecho la resume Livingston como sigue: 1) "La democracia ateniense... era un gobierno tumultuoso... Todo el pueblo reunido en pleno votaba cada ley, sin ninguna limitación de propiedad ni distinción de rango, y sin ningún control de magistratura alguna o senado; y consecuentemente, sin tener en cuenta el orden la justicia o la prudencia" (GG, III, 376). 2) "Los atenienses pronto se dieron cuenta de los inconvenientes de tal constitución, pero siendo adversos a controlarse ellos mismos por medio de alguna regla o restricción, resolvieron, al menos, controlar a sus demagogos o consejeros por medio del miedo a futuros castigos o investigaciones... se consideraban a sí mismos en un estado de perpetua tutela, en el que tenían una autoridad, después de llegar al uso de razón, no sólo para retractarse y controlar cualquier cosa que hubieran determinado, sino para castigar a cualquier tutor por las medidas que habían adoptado a causa de su persuasión" (GG, III, 376-7). 3) Los atenienses consideraban la ley de acusación de ilegalidad "esencial para

su forma de gobierno", de manera que "Esquines insiste, como si fuera una verdad conocida, en que si fuera abolida o descuidada sería imposible para la democracia subsistir" (GG, III, 376). 4) Los atenienses "en consecuencia instituyeron esta notable ley" (*ibid*).

Para Livingston esta explicación no puede ser considerada como una explicación por leyes abarcadoras, ya que, para que ocurriera eso, debería haber sido construida bien como una prueba empírica o bien como una probabilidad empírica (E, 110; T, 124). "Si lo primero, 1-3 debería estar conectado con 4 por medio de una proposición de forma universal, especificando lo que siempre sucede bajo ciertas circunstancias, lo que Hume llama «leyes inviolables», basadas en una «firme e inalterable experiencia» (E, 114). Si lo último, la conexión debe ser establecida por medio de una proposición estadística de lo que normalmente sucede bajo ciertas circunstancias. Pero ninguna de las proposiciones 1-3 son leyes empíricas; ni está este conjunto [de proposiciones] conectado a 4 por una ley empírica, ya sea universal o estadística. Todo son proposiciones particulares sobre las circunstancias y los pensamientos de los atenienses. (...) Hume nos haría ver que 1-3 proporcionan a los atenienses buenas razones para instituir la ley y que esto explica por qué la ley fue establecida"<sup>118</sup>.

A nuestro juicio, el texto de Hume permite una interpretación coherente con la tesis de la unidad de la ciencia y con las otras tesis que, según Livingston, constituirían el modelo de explicación oficial humeano. Cuando Hume está indicando las peculiaridades de la democracia ateniense en 1 y el modo de pensar del pueblo ateniense en 2 y 3, está señalando circunstancias

---

<sup>118</sup> *Op. cit.*, p. 191.

que no han sido tenidas en cuenta al formular los principios generales que la institución de la ley de acusación de ilegalidad violaría. Esto es, Hume está señalando que esos principios generales "indiscutibles" son defectuosos ya que en su formulación no se han tenido en cuenta todas las posibles formas de democracia y todas las posibles maneras de ser de los pueblos. Esta lectura, además, estaría de acuerdo con el párrafo inicial donde se indicaba que hay que tener mucha precaución al establecer principios generales en las ciencias humanas. Ya veíamos como, en el ensayo "De la libertad civil", Hume explicita claramente cuál es la razón de tal cautela, a saber, que la experiencia acumulada por la humanidad en estos temas es todavía muy limitada, lo que lleva a establecer generalizaciones que son erróneas por no tener en cuenta todas las posibles situaciones y circunstancias.

Por todo esto, nos parece que Livingston se equivoca al defender que Hume establece un modelo explicativo distinto para las ciencias humanas. Creemos que ha quedado probado que el modelo explicativo que utiliza Hume en las ciencias sociales es el mismo que utiliza en las ciencias de la naturaleza.

Hay otros elementos de la propuesta de Livingston, sin embargo, con los que sí estamos de acuerdo. Nos referimos a la idea de que Hume entiende la ciencia como un sistema. Dicho de otra manera, Hume cree que las leyes causales forman parte de un sistema del conocimiento<sup>119</sup>.

---

119 Esta tesis la desarrollaremos y la argumentaremos más adelante, en el punto 5.3.



## **CAPÍTULO 3**

### **LA NATURALEZA HUMANA COMO OBJETO DE CIENCIA**

En este capítulo, continuamos el desarrollo de nuestra propuesta interpretativa exponiendo la concepción de la naturaleza humana que subyace a la teoría del conocimiento de Hume y que se va a constituir en el objeto de estudio de su ciencia del hombre. Con vistas a nuestros propósitos, en primer lugar, es necesario mostrar que dicha concepción es compatible con sus principios positivistas, y, en segundo lugar, en qué consistiría el naturalismo de la misma y cómo éste va a condicionar su teoría del conocimiento y su concepto de racionalidad. Dedicaremos, pues, los dos apartados siguientes a mostrar esa compatibilidad y el último a exponer el naturalismo de su concepción del hombre.

#### **3.1. LA UNIFORMIDAD DE LA NATURALEZA HUMANA**

Dos de los objetivos del positivismo de Hume eran, por una parte, su intento de estudiar la naturaleza humana con el método científico y establecer leyes generales y, por otra, su rechazo de la metafísica, esto es, de cualquier suposición de fuerzas o sustancias que se sitúen más allá de la experiencia. Pues bien, parece que Hume no habría tenido éxito en conciliar la consecución

de ambos objetivos. Su estudio de la naturaleza humana le habría llevado a caer en la metafísica<sup>1</sup>.

Las pretensiones de Hume de construir la ciencia del hombre presuponen una determinada concepción de la naturaleza humana<sup>2</sup>. Según dicha concepción, aquella debe permanecer uniforme e inalterable<sup>3</sup>, ya que, en caso contrario, no se podrían establecer esos principios generales a los que aspira Hume<sup>4</sup>. Dicha tesis es expuesta repetidamente en los escritos de nuestro autor<sup>5</sup>, pero sin duda el texto más representativo, más ampliamente citado y más debatido es el siguiente:

Es universalmente admitido que hay una gran uniformidad en las acciones de los hombres de todas las naciones y edades, y que la naturaleza humana permanece la misma en lo que respecta a sus principios y operaciones. Los mismos motivos han producido siempre las mismas acciones; los mismos acontecimientos se siguen de las mismas causas. La ambición, la avaricia, el amor propio, la vanidad, la amistad, la generosidad, el espíritu cívico: estas pasiones mezcladas en diferentes combinaciones y repartidas por la sociedad, han sido desde el principio del mundo, y siguen siendo, la fuente de toda acción y empresa que haya podido observarse en la humanidad. ¿Se desean conocer los sentimientos, las inclinaciones y el modo de vida de los griegos y de los romanos? Estúdiense bien el temperamento y las acciones de los franceses y de los ingleses. No puede uno andar muy descaminado al proyectar sobre los primeros la *mayoría* de las observaciones

---

1 Evidentemente el problema se puede universalizar a todo el conocimiento. Para poder establecer principios generales sobre cualquier área del conocimiento, debemos suponer una concepción determinística de la naturaleza en general.

2 Cfr. D. Forbes, *op. cit.*, p. 102.

3 La idea de que existe una naturaleza humana que permanece inalterable y uniforme en todos los hombres era común a muchos de los autores contemporáneos de Hume, por ejemplo, Turnbull, Henry Home (Lord Kames). Véase al respecto D. F. Norton, "*David Hume*", *Common-Sense Moralism, Sceptical Metaphysician*, cap., 4, y, especialmente, pp. 165-6 y 175-6.

4 Cfr. F. C. Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, pp. 84-85; D. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, pp. 102 y ss.; S. K. Wertz, "Hume, History and Human Nature", p. 82. También Don Garret plantea este problema, conectado con la idea de mente que tiene Hume ("Hume's Self-Doubts about Personal Identity", p. 345).

5 Cfr. T, 318; T, 368; T, 401; T, 402; T, 517; T, 521; T, 537; T, 575; E, 80; "Del contrato original", GG, III, 444; "La norma del gusto", GG, III, pp. 271 y 272; "Disertación sobre las pasiones", GG, II, 166.

realizadas a propósito de los últimos. Hasta tal punto la humanidad es la misma en todo momento y lugar que, en este sentido, la historia no nos da a conocer nada nuevo o extraño. Su principal utilidad es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humanos. Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de experiencia, con las que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos, por los experimentos que hace de ellos. La tierra, el mar y los otros elementos estudiados por Aristóteles e Hipócrates no son más semejantes a los que, en la actualidad, están bajo nuestra observación, que los hombres descritos por Polibio y Tácito lo son a quienes ahora gobiernan el mundo (E, 83-4).

Estas afirmaciones han posibilitado que algunos estudiosos hayan acusado a Hume, y a toda la Ilustración en general, de mantener "una inadvertida reliquia de sustancialismo" en su intento por establecer una ciencia de la naturaleza humana<sup>6</sup>. "A la naturaleza humana -afirma Collingwood- se la concebía sustancialmente como algo estático y permanente, un sustrato inalterable del curso de las mudanzas históricas y de todas las actividades del hombre. La historia nunca se repetía, pero la naturaleza humana permanecía eternamente inmutable"<sup>7</sup>.

Creemos que esta acusación, aunque encuentra cierto fundamento en el texto que acabamos de citar y en otros que se pueden encontrar en los escritos de Hume<sup>8</sup>, es sumamente exagerada, al menos por lo que respecta a nuestro

---

6 Aunque nosotros nos vamos a centrar en la crítica que hace R. G. Collingwood en su libro *Idea de la Historia*, hay otros autores que adoptan una posición muy parecida, por ejemplo, J. B. Black, *The Art of History* (London, Methuen, 1926); F. Meinecke, *Die Entstehung des Historismus* (München und Berlin, 1936); D. H. Fischer, *Historians' Fallacies: Toward a Logic of Historical Thought* (New York, 1970); Alfred Stern, *Philosophy of History and the Problem of Values* (S'Gravenhage, 1962). Al respecto pueden verse D. Forbes, *op. cit.*, pp. 102-103; y S. K. Wertz, *op. cit.*, esp. pp. 77-80.

7 Collingwood, R. G., *Idea de la Historia*, p. 87-88.

8 Cfr. T, 521; también T, 318 y E, 102.

autor. Una cosa es admitir que es necesario aceptar una cierta uniformidad tanto en la naturaleza en general como en la naturaleza humana en particular, y otra muy distinta concebirla "sustancialmente como algo estático y permanente". Pensamos que Hume es muy consciente de que la única posibilidad de construir una ciencia, verse ésta sobre la naturaleza o el hombre, es suponer una cierta uniformidad<sup>9</sup>, ya que, en caso contrario no se podrían formular principios generales en el plano teórico (que, como decíamos, es una de las aspiraciones del positivismo de Hume), ni hacer ningún tipo de predicciones o formarse expectativas en el práctico, y el conocimiento, en consecuencia, se reduciría a la simple constatación de hechos concretos:

Si no hubiera uniformidad en las acciones humanas, y si toda la experiencia que pudiéramos tener de ellas fuera irregular y anómala, sería imposible acumular observaciones generales acerca de la humanidad; y ninguna experiencia, por mucha que fuera la precisión con que la hubiera asimilado la capacidad reflexiva, tendría utilidad (E, 85).

Pero eso no significa aceptar ningún tipo de sustancialismo, o al menos es un sustancialismo muy mitigado, ya que no presupone sustancia alguna, sea material o espiritual, al modo de la metafísica tradicional y racionalista. Y esto, en parte, lo admite el mismo Collingwood unas líneas más abajo del texto citado:

Hume substituyó la idea de una sustancia espiritual con la idea de tendencias constantes de asociar ideas en modos particulares, y tales leyes de asociación eran tan uniformes e inalterables como cualquier sustancia. La abolición de la sustancia espiritual propuesta por Hume se reduce a establecer el principio de que no debemos nunca separar lo que es una mente de lo que esa mente hace, y que, por lo tanto, la naturaleza de una mente no es sino los modos en que piensa y obra<sup>10</sup>.

---

<sup>9</sup> Cfr. E, 89-90. Véase también Weinberg, J. R., "Hume's Theory of Causal Belief", p. 95.

<sup>10</sup> *Op. cit.*, pp. 88-89.

No obstante esta admisión, Collingwood mantiene su acusación de sustancialismo porque piensa que "Hume no concibió la mente como capaz de aprender a pensar y a obrar de modos nuevos a medida que se desarrollaba el proceso de su actividad. Es cierto -reconoce- que [Hume] creyó que su nueva ciencia de la naturaleza humana, si instaurada con éxito, conduciría a un mayor progreso de las artes y de las ciencias; pero no porque se modificase la naturaleza misma (eso, jamás lo sugirió como posible), sino porque se mejoraría nuestra comprensión de ella"<sup>11</sup>.

Además, piensa Collingwood, esa concepción de Hume es filosóficamente contradictoria, ya que una mejora en la comprensión de la naturaleza humana lleva consigo un cambio ("un desarrollo histórico") de la propia naturaleza. Esta contradicción, según Collingwood, pasó desapercibida a los filósofos del siglo XVIII "porque fundaron su programa de una ciencia de la mente en la analogía de las ciencias naturales establecidas, sin advertir que el paralelo entre ambos casos no es perfecto"<sup>12</sup>.

No estamos muy convencidos de que estas últimas afirmaciones de Collingwood reflejen fielmente las ideas del pensador escocés<sup>13</sup>.

En primer lugar, Hume tiene muy presente que la naturaleza humana es de una forma, pero podría haber sido de otra, esto es, que incluso sus propiedades y tendencias más generales son contingentes. Para Hume, el supuesto de una cierta uniformidad es sólo eso, un mero supuesto, esto es, una hipótesis que continuamente habrá que contrastar con los hechos.

---

<sup>11</sup> *Ibid.*

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> Una posición mucho más moderada en este tema y, a nuestro juicio, más acertada, es la propuesta por D. Miller, *op. cit.*, p. 104.

En segundo lugar, Hume también tiene muy en cuenta que, aunque hay una serie de principios generales que explican el comportamiento de los hombres, estos son sólo una pequeña parte de los factores a tener en cuenta. Estos principios pueden llevar a comportamientos completamente distintos según sea el carácter, la experiencia previa, etc. de los individuos:

No debemos suponer que esta uniformidad de las acciones humanas se realiza hasta el punto de que todo hombre, en las mismas circunstancias, *obrará exactamente de la misma manera, sin contar con la diversidad de caracteres, prejuicios y opiniones*. En ningún ámbito de la naturaleza se encuentra uniformidad en todos los detalles. Por el contrario, con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres, podemos formar una mayor variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad (E, 85).

En este texto, y en otros que se podrían citar<sup>14</sup>, a nuestro juicio, Hume está admitiendo que la uniformidad de la naturaleza humana es muy relativa y que en el hombre se pueden producir ciertos cambios dependiendo de factores muy diversos. Evidentemente sostiene que esos cambios siempre suponen una cierta uniformidad, pero es que, en caso contrario, ya no estaríamos hablando del hombre como especie. No debe olvidarse que lo natural para Hume es lo común a todos los miembros de una especie<sup>15</sup> y que, en consecuencia, la naturaleza humana está formada por aquellos rasgos comunes a todos los hombres. Obviamente si no hay rasgos comunes, no perteneceríamos a la misma especie y sería totalmente imposible hacer ningún tipo de conjeturas sobre el comportamiento humano<sup>16</sup>. Pero esto le parece a Hume totalmente descabellado.

---

14 E, 107 n.; "La norma del gusto", GG, III, p. 280.

15 Cfr. T, 484.

16 Wertz, *op. cit.*, p. 83.

Por otra parte, las acusaciones de Collingwood no están en consonancia con la sociabilidad del hombre que sostiene Hume. El hombre es un ser sociable<sup>17</sup>, "es la criatura que más ardiente deseo de sociabilidad tiene en el universo, y que está dotada para ello con las mejores ventajas" (T, 363).

Esta sociabilidad tiene su raíz en la gran desproporción que hay en el hombre entre "sus inmensas carencias y necesidades" y "los limitados medios" de que dispone para satisfacerlas. Hume piensa que "sólo reuniéndose en sociedad es capaz de suplir sus defectos y llegar a ser igual a las demás criaturas, y aún de adquirir superioridad sobre ellas. Mediante la sociedad, todas sus debilidades se ven compensadas, y, aunque en esa situación se multipliquen por momentos sus necesidades, con todo aumenta aún más su capacidad, dejándole de todo punto más satisfecho y feliz de lo que podía haber sido de permanecer en su condición salvaje y solitaria" (T, 485).

Esta sociabilidad del hombre hace que las acciones humanas estén interrelacionadas unas con otras:

Es tan grande la interdependencia de los hombres en todas las sociedades que casi ninguna acción humana es totalmente completa en sí misma, ni se realiza sin alguna referencia a las acciones de los demás, las cuales son imprescindibles para que se satisfaga la intención del agente" (E, 89)

Nos parece que esta sociabilidad del hombre, que tan ampliamente subraya Hume, choca con una presunta concepción sustancialista suya.

Por todo esto, creemos que las acusaciones de Collingwood son exageradas, al menos por lo que respecta a Hume.

---

17 Para la explicación del origen de la sociedad y el papel que la costumbre juega en la sociabilidad, véase Martínez de Pisón, *op. cit.*, pp. 122-23.

### 3.2. LIBERTAD *VERSUS* DETERMINISMO

Otro problema muy relacionado con el que acabamos de tratar, es que el intento positivista de construir una ciencia de la naturaleza humana va a chocar con la presunta libertad de muchas de nuestras acciones. En la medida en que la ciencia del hombre trate de dar explicaciones causales de las acciones humanas tendrá que hacer compatibles dichas explicaciones con la libertad que muchas de ellas se supone que tienen. En otras palabras, la ciencia de la naturaleza humana sólo será posible, si Hume puede mostrar que la libertad y la necesidad causal presupuesta por ella<sup>18</sup> son compatibles<sup>19</sup>. Pues bien, eso es lo que hará el pensador escocés en la sección VIII de la *Enquiry* y en *Treatise* II, III, II.

Hume comienza distinguiendo entre libertad de indiferencia y libertad de espontaneidad. Por la primera entiende "la negación de la necesidad de las causas" (T, 407); por la segunda, "lo que se opone a la violencia" (*ibid.*). Con respecto a aquella dirá que no existe; con respecto a ésta sostendrá que es lo mismo que la necesidad causal. Veamos sus argumentos.

Para negar la libertad de indiferencia Hume va a utilizar un doble argumento. En primer lugar, mostrará la falsedad de "la sensación o experiencia que se considera como prueba de la existencia real de ella" (T, 408). En

---

18 Que Hume es plenamente consciente de que la ciencia de la naturaleza humana presupone algún tipo de necesidad lo pone de manifiesto el siguiente texto:

Parece, pues, casi imposible ponerse a hacer ciencia o realizar cualquier tipo de acción sin admitir la doctrina de la necesidad, y esta inferencia que va de los motivos a las acciones voluntarias, de los caracteres a la conducta (E, 90).

19 Cfr. Ardal, *op. cit.*, p. 80; Whelan, *op. cit.*, pp. 88 y 91.



segundo lugar, hará ver que, cuando se observan las acciones de los demás (y cuando se reflexiona sobre las nuestras propias), en realidad les atribuimos la misma necesidad que atribuimos a los objetos físicos.

El primer argumento de Hume es como sigue. La falsa sensación que nos lleva a sostener la existencia de la libertad de indiferencia se debe a que "la mayor parte de las veces experimentamos que nuestras acciones están sometidas a nuestra voluntad, y creemos experimentar también que la voluntad misma no está sometida a nada, porque cuando al negar tal cosa se nos incita a ponerlo a prueba, sentimos que la voluntad se mueve fácilmente en todas las direcciones, y que produce una imagen de sí misma incluso en aquel lugar en que no está situada. Esta imagen o movimiento débil nos convence de que podría haberse realizado en la cosa misma, ya que, si se negara tal cosa, encontraremos mediante una segunda prueba, que puede hacerlo. Pero todos estos esfuerzos son en vano; por caprichosa e irregular que sea la acción que podamos realizar, como el deseo de mostrar nuestra libertad es el único motivo de nuestras acciones, nunca nos veremos libres de las ligaduras de la necesidad" (T, 408).

El segundo de los argumentos reza así: "Podemos imaginar que sentimos una libertad interior, pero un observador podrá inferir comúnmente nuestras acciones a partir de nuestros motivos y carácter. Y aunque no pudiera, la conclusión que él saca es que sí podría hacerlo, si conociera perfectamente cada particularidad de nuestra situación y carácter, y los resortes más secretos de nuestra complexión y disposición. Pero esta es la esencia misma de la necesidad..." (T, 408-409)<sup>20</sup>.

---

20 Los textos paralelos de estos dos argumentos en la *Enquiry* se encuentran en E, 94n.

Por lo que respecta a la libertad de espontaneidad, como decíamos, Hume tratará de mostrar que es lo mismo que la necesidad, entendida ésta bien como conjunción constante en los objetos, bien como inferencia de la mente para pasar del uno al otro (T, 409). Hume comienza afirmando que "en estos dos sentidos la necesidad ha sido universalmente admitida como perteneciente a la libertad del hombre, aunque lo mismo en las escuelas que en el púlpito y la vida ordinaria se haya hecho esto de un modo tácito: nadie ha pretendido nunca negar la posibilidad de realizar inferencias acerca de las acciones humanas, ni que estas inferencias estén basadas en la experiencia de la unión de acciones similares con motivos y circunstancias similares. En lo único en que puede disentir alguien de mí es en que, quizá, se niegue a denominar a esto necesidad. (...) También puede estar en desacuerdo si mantiene que hay alguna otra cosa en las operaciones de la materia. (...) [Pero] yo no atribuyo a la libertad esa ininteligible necesidad que se supone que hay en la materia. Por el contrario, atribuyo a la materia esa inteligible cualidad -se llame necesidad o no- que hasta la ortodoxia más rigurosa reconoce o debe reconocer como perteneciente a la voluntad" (T, 409-410)<sup>21</sup>. Por tanto, para Hume, no hay diferencia entre la libertad (de espontaneidad) y la necesidad causal (conjunción constante e inferencia mental).

De todo esto se sigue que la concepción de la naturaleza humana que tiene Hume estaría en consonancia con su intento de realizar una ciencia del hombre, de manera que ésta última pueda establecer leyes causales explicativas semejantes a las de las ciencias de la naturaleza.

---

21 Los textos paralelos de la *Enquiry* se encuentran en E, 92-93.

Capaldi, sin embargo, ha argüido que "un examen de la primera *Enquiry* no justifica la afirmación anteriormente expuesta sobre el determinismo de Hume, [a saber, que defiende una clase de determinismo y que éste es la fundamentación última de que todos los sucesos puedan ser explicados con un modelo de leyes abarcadoras (*a covering law model*)] y que, de hecho más bien socava la atribución de que es un proto-positivista"<sup>22</sup>. Antes de exponer la argumentación de Capaldi, conviene señalar que la misma forma parte del intento más amplio, al que hacíamos referencia en el punto 2.4, de probar que las ciencias sociales tienen un tipo de inteligibilidad privilegiado frente a las ciencias de la naturaleza, consistente en explicar las acciones por las razones que el agente tenía para actuar y no subsumiéndolas bajo una ley empírica. Ya hemos argumentado por extenso que esa tesis nos parece errónea. Igualmente nos parece equivocada la tesis que ahora pretende defender el comentarista y que sería un complemento de aquella. Veamos, pues, su argumentación.

Capaldi empieza por admitir que Hume sostiene en la sección "De la libertad y de la necesidad" que "hay una necesidad en la conducta humana y que ésta es la misma que la necesidad que aplica a los objetos en la naturaleza. Pero esta necesidad -continúa- no es más que una conjunción constante entre motivo y acción. Este punto es crucial -piensa Capaldi-, ya que Hume consistente y firmemente niega que los motivos son ellos mismos productos de una cadena necesaria de causas. Hume específicamente señala el argumento moral de que si todos los motivos son ellos mismos causados, en último lugar somos conducidos a alguna forma de fatalismo o predestinación, y esto es completamente incompatible con nuestros juicios morales... Nuestras

---

22 "Hume as Social Scientist", p. 108.

concepciones morales exigen alguna forma de libertad humana en el nivel volicional, y esta libertad es ciertamente compatible con la conjunción constante entre motivos y acción<sup>23</sup>.

Todo esto le lleva a Capaldi a introducir una distinción entre determinismo y predictibilidad, entendida como basada en patrones no-aleatorios. Si quisiéramos argüir que nuestra conducta es predecible, y por tanto no aleatoria, porque todos desempeñamos ciertos papeles sociales o definimos nuestros caracteres en formas socialmente objetivas, entonces tendríamos las dos cosas, motivos indeterminados y papeles sociales perfectamente predecibles. Esto es precisamente lo que Hume arguye<sup>24</sup>.

La argumentación de Capaldi nos parece sumamente oscura. A no ser que se les de un sentido distinto al que les da Hume a las palabras "necesidad" y "libertad", no vemos posible entender y apoyar su propuesta en textos de Hume. Y en ese caso, evidentemente, debería especificar ese nuevo sentido. En primer lugar, no se acaba de entender muy bien qué quiere decir al afirmar que Hume "niega que los motivos son ellos mismos productos de una cadena necesaria de causas". No vemos nosotros ningún lugar donde aparezca esa negación, ni cómo se podría deducir de lo que dice Hume. La única posibilidad sería entender "necesaria" (y/o "causas") en el sentido habitual de la misma que Hume ha criticado en las secciones anteriores de la *Enquiry*. Que Capaldi podría querer decir algo así, vendría sugerido por sus palabras de que "la negación por Hume de la conexión necesaria como otra cosa que conjunción constante observada... proporciona el espacio para una doctrina tal de la

---

23 *Ibid.*

24 *Loc. cit.*, p. 109.

libertad..."<sup>25</sup>. Ahora bien, en ese caso, no acertamos a ver en qué tipo de libertad puede estar pensando Capaldi. Quizás lo único que quiere decir es que al ser contingentes las conexiones causales, se puede pensar en una cierta libertad como opuesta a un determinismo ontológico<sup>26</sup>. Pero si todo esto es así, las ciencias sociales no son diferentes de las ciencias de la naturaleza y el planteamiento de Hume en ellas es perfectamente compatible, igual que en aquellas, con su positivismo. Posiblemente Capaldi cree que no es compatible porque piensa que para el positivismo es embarazosa la insistencia de Hume en que todos los supuestos universales sobre la naturaleza en general y sobre la humanidad en particular no son más que tendencias<sup>27</sup>. Pero el positivismo que nosotros atribuimos a Hume no tiene ningún inconveniente en admitir eso<sup>28</sup>, aún más, cree que es la única forma de ser coherente. Lo que no creemos que se pueda admitir, desde ese positivismo, es que se atribuyan a Hume afirmaciones de tipo ontológico que van más allá de lo que permite la experiencia. Y eso es lo que nos parece que hace Capaldi cuando dice que Hume rechaza el determinismo ontológico<sup>29</sup> o sostiene que nuestro autor niega que haya [leyes] universales de alguna clase, tanto en la naturaleza como en la conducta humana<sup>30</sup>. Hume no es que rechace un determinismo ontológico o niegue que haya [leyes] universales de alguna clase, sino más bien lo que hace es decir que

---

25 *Loc. cit.*, p. 108.

26 Cfr. *ibid.*

27 Cfr. *loc. cit.*, p. 106.

28 Y muchas otras tesis que Capaldi atribuye a Hume y que piensa que no admite una lectura *standard* (neo)positivista (cfr. "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship"). Véase lo que decíamos en la n. 1 del cap. 1.

29 Cfr. *Loc. cit.*, p. 108.

30 Cfr. *loc. cit.*, pp. 106.

no tiene sentido hablar de ellos porque nunca podremos establecer ese determinismo ni estar seguros de que nuestras leyes son universales con base en la experiencia<sup>31</sup>. En otras palabras, su posición es un agnosticismo ontológico.

El otro argumento de Capaldi, basado en la necesidad de la libertad para que sea posible la moral, es explícitamente rechazado por Hume en el *Treatise*:

Según la doctrina de la libertad o el azar, la conexión [entre las acciones y la persona que las realiza] se reduce a nada: los hombres no serían responsables de sus acciones intencionadas y premeditadas más de lo que serían por las más casuales y accidentales... De acuerdo con la hipótesis de la libertad un hombre es tan puro e inocente tras haber cometido el más horrible de los crímenes como lo era en el momento mismo de nacer; tampoco su carácter interviene en absoluto en sus acciones, pues estas no se derivan de aquel, de modo que la maldad de las unas jamás podría ser utilizada como prueba de la depravación del otro. [Por el contrario] solamente sobre la base de principios de necesidad adquiere una persona mérito o demérito por sus actos... (T, 411).

Y aún añade Hume:

Este razonamiento es igualmente consistente cuando se aplica a las leyes divinas, ya que la divinidad es considerada legisladora, y se supone inflige castigos y confiere recompensas con el designio de producir obediencia a sus mandatos. ...no sólo es imposible que sin la conexión necesaria de causas y efectos en las acciones humanas pudieran ser tales castigos [o recompensas] compatibles con la justicia o equidad moral, sino que ni siquiera podría caber en el pensamiento de un ser razonable infligirlos (T, 410-411).

En tercer lugar, el argumento de que, si no se admite la libertad, nos veríamos abocados a una forma de fatalismo o predestinación, es presentado por Hume como una objeción que se le podría hacer a su doctrina, que procedería de aquellos que creen en la Deidad, pero no es aceptado por él en ningún momento. La táctica seguida para rechazar estas objeciones consiste en mostrar que son totalmente especulativas y que sólo conducen a contradicciones y absurdos, que no tienen ninguna influencia en la vida

---

31 Al respecto véase más adelante el punto 5.3.

cotidiana. Esto, además, será totalmente coherente con la reducción al mínimo que hará después de la creencia religiosa, especialmente en los *Diálogos*.

Por último, no acertamos a ver que tipo de determinismo es el que se puede distinguir de una predictibilidad basada en patrones no-aleatorios, a no ser que, una vez más, sea el determinismo ontológico, que Capaldi admite que Hume ha rechazado.

Por todo esto, hasta donde nosotros entendemos a Capaldi, no pensamos que haya mostrado que Hume no es un proto-positivista, que en la *Enquiry* proponga un determinismo que hace posible que todos los sucesos puedan ser explicados de acuerdo con un modelo de leyes abarcadoras.

### **3.3. PASIÓN Y RAZÓN: EL NATURALISMO DE LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE**

Como señalábamos en la Introducción, una de las novedades del planteamiento humeano es lo coherente que es su epistemología con las consecuencias que se siguen de su concepción de la naturaleza humana, de manera que ésta va a condicionar de una forma determinante su fundamentación del conocimiento. Detengámonos, pues, a analizar esa concepción de la naturaleza humana de Hume y el modo cómo va a condicionar su epistemología.

En el hombre, según Hume, además de la razón, hay una serie de principios naturales, pasiones y sentimientos que escapan al ámbito de aquella y que van a ser, en última instancia, los que fundamenten el conocimiento, la

acción y la moral<sup>32</sup>. Todos esos elementos no-rationales son naturales en el sentido de que son comunes a todos los seres humanos y que hacen que éstos, colocados ante una determinada situación, *inevitablemente* tengan ciertas creencias, actúen de una determinada forma o consideren una acción como buena o como mala<sup>33</sup>. Por eso sostenemos que la concepción del hombre que tiene Hume es naturalista. Ahora bien, en los tres ámbitos (el conocimiento, la acción y la moral) la razón, frente a lo que ha defendido la interpretación naturalista de K. Smith, va a tener un papel propio, importante, que jugar<sup>34</sup>. Además, ese papel, en ningún caso, va a entrar en conflicto con el funcionamiento de esos elementos naturales, ya que sus funciones son distintas y complementarias.

---

32 Con respecto a ésta P. Ardall ha señalado, a nuestro juicio con todo acierto, que "la teoría moral de Hume es un aspecto de la concepción más general de la naturaleza emocional del hombre" (*Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 2).

33 Whelan también ha señalado el paralelismo entre la lógica (teoría del conocimiento) y la ética de Hume: "en ambos casos la conclusión es naturalista: la naturaleza humana proporciona el puente entre las impresiones recibidas y el juicio..." (cfr. *op. cit.*, p. 80).

Igualmente, aunque desde un planteamiento diferente al nuestro, Arce Carrascoso ha establecido un paralelismo entre el sistema de creencia y el sistema de simpatía en Hume (cfr. su "Creencia y simpatía en Hume").

34 El paralelismo que estamos estableciendo entre los tres ámbitos es menos completo de lo que pudiera dar a entender el uso del término razón. Como es bien sabido Hume utiliza la palabra en sentidos muy diferentes y, en este caso, eso se concreta en que el concepto de razón que empleamos no es exactamente el mismo. Así, mientras en el conocimiento Hume contrapone razón deductiva a razón inductiva, formando parte de ésta última los principios naturales, que deben ser corregidos por medio de la reflexión y el entendimiento -en sentido humeano- (T, 146-150; T, 175; T, 225), a los cuales nosotros agrupamos bajo el término genérico de razón (como hace el mismo Hume en alguna ocasión -T, 150-); en la acción, la razón que funciona en conjunción con las pasiones, para dirigir nuestras acciones, comprende tanto la razón deductiva como la inductiva (según la entiende Hume). El sentido de razón en la moral sería en cierto modo semejante al del conocimiento (véase la nota 82 del cap. 1).

Una exposición de los distintos usos que Hume hace del término razón, especialmente en la secc. 3 de la parte III del libro II del *Treatise*, que nosotros vamos a discutir a continuación, se puede encontrar en D. F. Norton, *op. cit.*, pp. 96-98, n. 4. Igualmente J. L. Tasset, en la Introducción a su edición de la *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*, realiza un estudio de las diferentes acepciones del término "razón" en Hume. También pueden verse al respecto K. Smith, *op. cit.*, pp. 99 y ss. y 288; B. Winters, "Hume on Reason"; Mall, *Experience and Reason*, pp. 123-126.



Lo que acabamos de decir no significa que nuestras creencias y nuestras acciones no puedan ser consideradas razonables o irrazonables, sino más bien que Hume está ampliando el concepto de racionalidad o, quizá mejor, de razonabilidad. La razón en su sentido puramente deductivista es algo formal y vacío. La razonabilidad, para Hume, está totalmente incardinada en la vida y, en consecuencia, dependerá de la metas vitales últimas que, a su vez, hunden sus raíces en la parte pulsional-afectiva del ser humano. El conocimiento razonable, de acuerdo con este planteamiento, es aquel que sigue principios naturales universales y que, al mismo tiempo, contribuye a que el ser humano controle el medio en el que está y pueda sobrevivir en él. Las acciones razonables son aquellas que nos llevan a conseguir esas metas últimas que están en el horizonte de nuestra vida y que derivan de la parte pulsional-afectiva.

Esta manera de entender al ser humano y este nuevo concepto de racionalidad o razonabilidad que está proponiendo Hume, aparece de un modo claro en su psicología de la acción<sup>35</sup>. Por eso, nuestra exposición se va a centrar en ella, de manera que sirva como telón de fondo de la teoría del conocimiento, sin olvidar el paralelismo que guarda con ella.

"La naturaleza humana -afirma Hume- se compone de dos partes principales y necesarias en todas las acciones: las afecciones y el entendimiento (T, 493).

---

35 Esta es la denominación que utiliza J. L. Mackie para referirse a este tema (cfr. *Hume's Moral Theory*, pp. 1 y 44-50). Esta psicología de la acción está expuesta en T, II, III, III, aunque también hay referencias a ella en T, III, I, I y en Apéndice I a la segunda *Enquiry*.

En este tema se pondrá de manifiesto, una vez más, la importancia de las cuestiones psicológicas en la obra de Hume. Su interconexión con su teoría de la acción y con su teoría moral es aquí indiscutible. "No hay una división nítida entre la psicología en Hume y su teoría moral" (P. Ardall, *op. cit.*, pp. 2 y 190-191)

En este párrafo, y otros dispersos por sus obras<sup>36</sup>, Hume está proponiendo esa nueva concepción del hombre<sup>37</sup> que señalábamos, en oposición a la vieja y tradicional manera de entenderlo, que en gran parte aceptó el racionalismo<sup>38</sup>. El hombre, pensaban los racionalistas es fundamentalmente ra-

---

36 Posiblemente el texto más conocido es el siguiente:

"La razón es, y sólo debe ser, la esclava de las pasiones, y nunca puede pretender otro oficio que el de servir las y obedecerlas" (T, 415).

Este texto es lo que se ha denominado el "slave passage" (cfr. Broiles, *The Moral Philosophy of David Hume*, p. 31 y ss.) y, como vemos, ha sido considerado por la interpretación naturalista de K. Smith como uno de los pilares fundamentales en los que apoyar sus tesis. (Más adelante discutimos esa lectura).

Pero hay otros que plantean la cuestión de un modo menos radical. Por ejemplo, E, 41.

37 Para B. Stroud, Hume no sólo está proponiendo una nueva concepción del hombre opuesta a la cartesiana, sino que, además, esta es la clave de las discusiones de Hume sobre el escepticismo:

Lo que está intentando mostrar es que la razón, como se la entiende tradicionalmente, no es la fuerza dominante en la vida humana. Si lo fuera, toda creencia, todo discurso y toda acción desaparecerían, y la naturaleza pondría fin en poco tiempo a la miserable existencia del hombre. Contra la concepción tradicional, la creencia "es más propiamente un acto de la parte sensitiva que de la cogitativa de nuestras naturalezas" (T, 183). Pero este hecho decisivo puede hacérsenos familiar solamente mediante una demostración clara y convincente de la impotencia de la razón en la vida real. Encontramos esa demostración en la verdad del escepticismo filosófico; solamente entonces alcanzamos una auténtica visión de los fundamentos de la naturaleza humana.

(...) Así pues, lo que se necesita, y lo que estaría de acuerdo con el espíritu de las investigaciones "experimentales" de Hume sobre la naturaleza humana, es una descripción nueva de nuestra forma real de proceder en la vida cotidiana y de lo que consideramos esencial en las creencias y acciones más razonables que en ella encontramos. La imagen cartesiana es ciertamente más que un mero prejuicio *a priori*; hay poderosas consideraciones a su favor. Pero hace falta ver si no hay ninguna imagen diferente que se ajuste a esas consideraciones y que a la vez proporcione una consideración más naturalista y por ende más aceptable de cómo y por qué pensamos y actuamos como lo hacemos. Hume no señala siquiera el comienzo de semejante búsqueda, probablemente porque la teoría de las ideas la hace impensable para él; pero una vez que escapamos de la teoría de las ideas, no hay en la concepción general de Hume sobre el estudio apropiado del hombre nada que pudiera oponerse a una nueva imagen que viniera a sustituir a la imagen filosófica tradicional. (Hume, pp. 172-173).

38 El punto de vista al cual Hume se oponía puede ser caracterizado, según Capaldi, como sigue:

Hay quienes ven la existencia humana en términos de un conflicto entre razón y pasión o entre razón humana y deseo humano. Además, estos filósofos tienden a tener un punto de vista bastante estrecho de la razón, en el que ven las matemáticas o la estructura de las matemáticas como el modelo de cómo

zón<sup>39</sup>, y el conocimiento y la acción se deben basar, por tanto, en ella y no en las pasiones. "La eternidad, invariabilidad y origen divino de la primera"<sup>40</sup> han sido presentadas para hacerla más ventajosa, mientras que se ha insistido fuertemente en la ceguera, inconstancia y falsedad de las segundas" (T, 413). Ese modo usual de entender al hombre es descrito de una forma inequívoca por el propio Hume<sup>41</sup>:

Nada es más corriente en la filosofía, e incluso en la vida cotidiana, que el que, al hablar del combate entre pasión y razón<sup>42</sup>, se otorgue ventaja a

---

toda la razón humana opera. En este sentido, el término "racionalismo" es una descripción adecuada de este punto de vista. Finalmente, estos filósofos, pensadores y teólogos defienden que como seres humanos debemos resolver el conflicto de razón y pasión del lado de la razón (*op. cit.*, p. 33).

También puede verse al respecto M. Costa, "Acerca de la importancia histórica de Hume", pp. 85-88.

39 Un estudio del modo como Descartes entiende la razón y la propuesta que hace Hume frente a esa concepción puede encontrarse en B. Winters, "Hume on Reason", pp. 26-29.

40 Además, el modelo racionalista, como ha señalado Capaldi, pretendía encontrar apoyo a ese origen divino de la razón en la comprensión racional del universo que propiciaba la ciencia newtoniana (*op. cit.*, p. 34).

41 También en T, 456, Hume caracteriza esa manera de entender al hombre desde una perspectiva moral:

Quienes afirman que la virtud no consiste sino en una conformidad con la razón, que existe en las cosas una eterna adecuación o inadecuación y que ésta es idéntica para todo ser racional que la contemple, que las medidas inmutables de lo justo y lo injusto imponen una obligación no solamente a las criaturas humanas, sino hasta a la misma Divinidad; quienes dicen todas estas cosas sostienen unos sistemas que coinciden en afirmar que la moralidad, como la verdad, se discierne meramente por medio de ideas, por su yuxtaposición y comparación.

42 Los autores que había hablado de este combate de una forma explícita eran principalmente Ralph Cudworth, Samuel Clarke y William Wollaston y contra ellos va dirigida la argumentación de Hume. Un estudio de ese pretendido combate entre razón y pasión, analizando los argumentos de Hume en relación a las doctrinas de esos autores, puede encontrarse en Tweyman, *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, pp. 122-138. Igualmente Broiles hace un análisis clarificador de las dos posiciones opuestas, adoptadas por los racionalistas -Cudworth, Price, Clarke y Wollaston- y por los sentimentalistas -Shaftesbury, Butler y Hutcheson- (cfr. *op. cit.*, pp. 7-24) y de los puntos de vista de Hume en ese contexto (*ibid.*, pp. 25-50). También J. L. Mackie dedica el capítulo II (pp. 7-43) de su libro *Hume's Moral Theory* al estudio de los predecesores de Hume en este tema -Hobbes, Shaftesbury, Clarke, Wollaston, Mandeville, Hutcheson y Butler- y el capítulo III (pp. 44-50) al análisis de la psicología de la acción del pensador escocés. Asimismo, Norton estudia con cierta amplitud el contexto de crisis moral al

esta última, afirmando que los hombres son virtuosos únicamente en cuanto que se conforman a los dictados de la razón. Toda criatura racional, se dice, está obligada a regular sus acciones mediante la razón. Y si algún otro motivo o principio desafía la dirección de la conducta de esa persona, ésta tendrá que oponerse a ello hasta someterlo por completo, o al menos hasta conformarlo con aquel principio superior (T, 413)<sup>43</sup>.

Hume por su parte cree que ese planteamiento es totalmente erróneo. No sólo porque "no hay campo más amplio tanto para argumentos metafísicos como para declamaciones populares", sino porque "toda esta filosofía" es una "falacia" (*ibid.*)<sup>44</sup>. Están, por un lado, las afecciones (pasiones, emociones, sentimientos y afectos) que proporcionan la parte pulsional, impulsiva o

---

que trata de responder Hume y otros contemporáneos suyos en los tres primeros capítulos de su libro «*David Hume*», *Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, pp. 21-151. Por último, Capaldi dedica parte del cap. 1 de su libro *Hume's Place in Moral Philosophy* (pp. 1-20) al estudio de los predecesores de Hume.

La conclusión de algunos de estos comentaristas es que los argumentos de Hume no consiguen su propósito. Para Twyman, eso es al menos claro por lo que respecta a Clarke: "he mostrado que cuando Clarke habla de la razón en materias morales, considera a la razón como dotada de una capacidad adicional, además de las de deducción e inducción, a saber, de preocuparse por el beneficio público. Y es sólo en la medida en que Clarke adopta esta posición con sus alteraciones consecuentes en el sentido de verdad, en la que el argumento de Hume es una petición de principio contra Clarke" (*ibid.*, p. 131). Para Mackie tampoco Hume alcanza sus objetivos: "a la luz de nuestra investigación de los moralistas de principios del siglo XVIII, debemos decir que no trata adecuadamente a sus oponentes reales: no formuló o criticó explícitamente los puntos de vista a los que los suyos propios se oponían" (*op. cit.*, p. 47). Y se refiere también de modo especial a Clarke y Butler.

43 Nótese que dicha concepción implica, en cierto modo, una valoración negativa de la parte pulsional e instintiva humana, que posiblemente tiene sus raíces en Platón (cfr. Cavendish, *David Hume*, p. 21).

44 El argumento siguiente que Capaldi reconstruye como refutación por parte de Hume del escepticismo extremo, sirve igualmente contra esta concepción racionalista del hombre:

1. Si la razón operara solamente en términos del modelo racionalista (esto es, por demostración a partir de fundamentos inatacables) y
  2. Si los hombres fueran guiados solamente por la razón, entonces
  3. Los hombres no actuarían.
  4. Esto equivale a la verdad del escepticismo extremo.
- PERO
5. Los hombres actúan
  6. Por tanto, el escepticismo extremo es falso.
  7. O, la razón no opera sólo en términos del modelo racionalista,
- O
- Los hombres no se guían sólo por la razón.  
(*Hume's Place in Moral Philosophy*, pp. 25-26).

energética de la vida, y, por otro, la razón<sup>45</sup>, el entendimiento<sup>46</sup>, que dirige nuestras acciones (T, 414), pero que en sí misma es inerte (T, 457-458). Creemos que, según el punto de vista de Hume, tan importantes son unas como otro, y que no tiene sentido dar prioridad a aquellas sobre éste o viceversa<sup>47</sup>. Dicho de otra manera, la razón y las pasiones no pueden entrar nunca en conflicto ni verse como rivales porque una y otras tienen funciones distintas. El ámbito en el que se mueven es diferente. Ambas intervienen en la acción humana, pero cada una a su modo. Las pasiones proporcionan el impulso para la acción, y en ese campo la razón no puede intervenir:

Es obvio que cuando esperamos de algún objeto dolor o placer, sentimos una emoción consiguiente de aversión o inclinación, y somos llevados a evitar o aceptar aquello que nos proporciona dicho desagrado o satisfacción<sup>48</sup>... Nada puede oponerse al impulso de una pasión, o retardarlo, sino un impulso contrario...[que] no puede ser lo mismo que la razón, y que sólo es denominado así en sentido impropio (T, 414-415)<sup>49</sup>.

Ésta por su parte nunca puede ser por sí sola un motivo para la acción (T, 413). "El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto juzga por demostración o por probabilidad, esto es, en cuanto considera las relaciones

---

45 Como indicábamos nosotros antes, D. Miller cree que la razón en este contexto hay que tomarla en el sentido más amplio, comprendiendo "todas las operaciones del entendimiento, es decir, razón en sentido estricto, experiencia sensible, memoria e imaginación" (*op. cit.*, p. 46).

46 Hume utiliza aquí la palabra "entendimiento" como sinónimo de razón en su acepción más general (véase unas líneas más abajo la cita de T, 413), y en un sentido distinto del que le había dado en T, 225, donde lo había utilizado como sinónimo de la imaginación cuando sigue "principios permanentes, irresistibles y universales".

47 Con palabras de Harrison, "la acción es el producto de la creencia y del deseo en conjunción, y puede cambiarse por un cambio en cualquiera de ellos; pero la creencia sin el deseo es inefectiva" (*Hume's Moral Epistemology*, p. 6).

48 Frente a lo que pudiera dar a entender este texto, no es sólo la perspectiva de nuestro placer o dolor lo que nos mueve a actuar, sino también la de los otros (cfr. T, 487). Y tampoco nos mueve a actuar sólo un placer o un dolor presente, sino también la idea del mismo (cfr. T, 118).

49 Cfr. también EM, 293-294.

abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información" (*ibid.*). La primera difícilmente podrá ser causa de la acción puesto que "su ámbito apropiado es el mundo de las ideas, mientras que la voluntad nos sitúa siempre en el de la realidad". Por tanto, "el razonamiento abstracto o demostrativo no influirá en ninguna de nuestras acciones, sino sólo en cuanto guía de nuestros juicios concernientes a causas y efectos" (T, 414). Pero tampoco en este segundo caso la razón por sí sola es capaz de movernos a la acción. La razón y la experiencia nos informan de las conexiones causales entre los objetos, pero si esos objetos nos fueran indiferentes, de nada nos serviría esa información: "si los objetos mismos no nos afectan, su conexión no podrá nunca conferirles influencia alguna, y es evidente que, como la razón no consiste sino en el descubrimiento de esta conexión, no podrá ser por su medio como sean capaces de afectarnos los objetos" (*ibid.*).

Todo eso no significa, sin embargo, que la razón no tenga un papel propio que representar. En cuanto que establece relaciones entre los objetos del ámbito de la experiencia va a tener una doble función. Por un lado, va a informar a la voluntad sobre la existencia de objetos, que, si ejercen una atracción o una aversión (y, por tanto, despiertan una pasión), se convertirán en metas a intentar alcanzar o a intentar evitar. Por otro, la razón informa sobre los medios más adecuados para lograr las metas propuestas (T, 459<sup>50</sup>; T, 416; EM,

---

50 El que Hume diga en T, 459 que "la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta... excitando una pasión" no debe llevarnos a engaño. Lo que quiere decir Hume lo había explicado ya él mismo en T, 119-120, al hablar de la influencia de ciertas ideas en la voluntad. Allí decía:

La creencia como es causa de que una idea imite los efectos de las impresiones, deberá hacerla semejante a estas últimas en esas cualidades, no siendo sino una *más vivaz e intensa aprehensión de una idea*. Esto puede valer... para hacernos conocer el modo en que nuestros razonamientos por causalidad son capaces de actuar sobre la voluntad y las pasiones.

293-294). En ese sentido, aunque la razón no puede directamente movernos a actuar, lo que sí puede hacer es activar o desactivar una pasión que nos mueva. En consecuencia, la razón no se puede oponer a las pasiones, pero sí puede limitar su capacidad para movernos a actuar en función de sus informaciones<sup>51</sup>.

Pero las pasiones, en cuanto que son impulsos, tampoco pueden oponerse a la razón:

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia y los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón. Ahora bien, es evidente que nuestras pasiones, voliciones y acciones son incapaces de tal acuerdo o desacuerdo, en cuanto que son hechos y realidades originales completos en sí mismos, sin implicar referencia alguna a otras pasiones, voliciones y acciones. Es imposible, por consiguiente, que puedan ser considerados verdaderos o falsos, contrarios o conformes a la razón (T, 458).

Mackie ha tratado de argumentar que hay casos en los que puede darse una oposición entre una combinación de pasiones y la razón. El ejemplo que utiliza en su argumentación es el siguiente. Supongamos que tengo una pasión tranquila, a saber, una preocupación por mi salud futura, y también una creencia bien fundada sobre los medios para lograrla, digamos que beber grandes cantidades de alcohol es perjudicial para mi salud a largo plazo. Ambas juntas me proporcionan un motivo para no beber grandes cantidades de alcohol. Pero supongamos que también tengo un fuerte deseo de hacerlo, porque me gusta beber. Entonces hay un conflicto entre este último motivo y el generado

---

Lo que quiere decir, pues, Hume es que el razonamiento causal, en la medida en que nos hace creer en un objeto y, por tanto, aproxima su idea a una impresión, puede despertar nuestra aversión o deseo hacia ese objeto, de manera que tenga efectos muy semejantes a la presencia de dicho objeto, es decir, despierta nuestra pasión y, en consecuencia, nos mueve a actuar en un sentido u otro (cfr. Tweyman, *op. cit.*, pp. 134-138).

51 Cfr. Norton, *op. cit.*, p. 101.

por una pasión tranquila, mi preocupación por mi salud futura. Pero lo que puede suceder es que, por un ardid de racionalización inconsciente, yo pueda rechazar o no pensar en la creencia bien fundada de que beber alcohol en grandes cantidades perjudica mi salud. Mientras previamente teníamos una pasión tranquila unida con una creencia bien fundada, ahora tenemos una infernal alianza de una pasión tranquila con un deseo presente oponiéndose y quizás suprimiendo una creencia bien fundada<sup>52</sup>.

A nuestro juicio, el análisis de Mackie es erróneo. Esa oposición que él pretende no se da. Lo que ocurre, dicho en pocas palabras, es que, como decíamos antes, un cambio de nuestras creencias tiene como consecuencia la desactivación de una pasión. Analicemos detenidamente los hechos.

En primer lugar, de su ejemplo no se deduce que dos pasiones se unan, sino que lo que sucede es que una deja de ejercer influencia (al menos momentáneamente) en la medida en que neutralizamos la creencia que estaba unida a ella. Mi salud futura me sigue preocupando y haré lo que pueda para cuidarla. Pero si llego a autoconvencerme de que beber grandes cantidades no la perjudica -no es un medio inadecuado para conseguirla-, entonces no hay oposición entre esa preocupación por la salud y mi deseo de beber. Por tanto, lo que ha ocurrido es que un cambio en una creencia ha hecho que deje de ejercer influencia una pasión provisionalmente. Pero eso no significa que se unan.

En segundo lugar, conviene darse cuenta de que la creencia es neutralizada por un proceso de racionalización, no por una pasión, es decir, una pasión no puede oponerse a la razón. Es cierto que ese proceso de racionalización puede estar motivado por una pasión -las ganas de beber-, pero

---

52 Cfr. *Hume's Moral Theory*, pp. 49-50.



la creencia sólo puede ser neutralizada por un proceso de la razón. Dicho de otra manera, las pasiones pueden poner en marcha ciertos procesos racionales, pero no pueden interferir en los resultados de los mismos. Por tanto, no hay oposición entre una pasión y la razón.

Y en tercer lugar, no se produce una oposición entre dos pasiones y una creencia, porque, como decíamos, la creencia ha desaparecido -de hecho, ha sido sustituida por otra de signo contrario, a saber, que beber mucho de vez en cuando no es perjudicial para la salud- y, con ella, la influencia que ejercía la pasión asociada en la situación presente. Por todo esto, no creemos que lleve razón Mackie y concluimos con Hume que las pasiones nunca pueden oponerse a la razón.

En consecuencia, sólo hablando impropriamente cabe calificar a una pasión de irrazonable, porque lo irrazonable, para Hume, no es la pasión propiamente dicha, sino algún juicio u opinión que la acompaña (T, 416; T, 459)<sup>53</sup>. De modo que "solamente en dos sentidos [impropios] puede decirse que una afección es irrazonable. En primer lugar, cuando una pasión... está basada en la suposición de la existencia de objetos que en realidad no existen. En segundo lugar, cuando al poner en acto alguna pasión elegimos medios

---

53 Ardal ha llamado la atención sobre el hecho de que Hume no utiliza aquí los términos "razonable" e "irrazonable" en un sentido habitual, sino de acuerdo con la definición que ha dado de razón como verdad o descubrimiento de la verdad (T, 414; T, 458). En un sentido habitual una creencia y una acción son razonables o irrazonables en función de la evidencia que posee el agente, aunque la creencia luego resulte ser falsa (cfr. "Some Implications of Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*", p. 94-5; véase también *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 107-108). Precisamente por no tener en cuenta esto, Harrison dirá que "la premisa de la que [Hume] deriva [que las creencias solas no pueden movernos a actuar] -que Harrison considera obvia-, esto es, que "razonable" e "irrazonable" se pueden aplicar sólo a las creencias o a las pasiones en la medida en que están basadas en o dirigidas por creencias razonables e irrazonables, me parece que es falsa (*op. cit.*, p. 7).

insuficientes para el fin previsto, y nos engañamos nosotros mismos en nuestro juicio de causas y efectos" (*ibid.*)<sup>54</sup>.

Igualmente, la razón no puede oponerse ni imponerse a las pasiones, pero no sólo, como decíamos antes, porque tenga unas funciones propias, distintas de la de las pasiones, en la acción humana, sino también por su propia naturaleza:

Una pasión es una existencia original o, si se quiere, una modificación de existencia, y no contiene ninguna cualidad representativa que la haga copia de otra existencia o modificación. (...) Es imposible, por tanto, que a esta pasión se puedan oponer la verdad y la razón, o que sea contradictoria con ellas, pues esta contradicción consiste en el desacuerdo de ideas, consideradas como copias, con los objetos a que representan (T, 415).

Por tanto, lo que sí podrá hacer la razón, según todo lo que venimos diciendo, es influir indirectamente en las pasiones y en la acción. Puede despertar o apagar alguna pasión bien al darnos información de algo que no conocíamos o que creíamos que era de otra forma, o bien al informarnos de los medios necesarios para lograr un objeto y presentárnoslo como asequible o inasequible (T, 416-417)<sup>55</sup>. Pero sola nunca puede proporcionar un motivo para la acción<sup>56</sup>. Cuando se habla de la razón como determinando la voluntad, en realidad se está confundiendo a ésta con ciertas pasiones apacibles, porque ambas "actúan con la misma calma y tranquilidad" (T, 417)<sup>57</sup>. Quien nos mueve a actuar son, con frecuencia, esas pasiones tranquilas, no la razón propiamente dicha. Esta nunca puede hacerlo. El error de los racionalistas y de la gente en general habría consistido precisamente en esa confusión de los pensamientos

---

54 Cfr. Martínez de Pisón, J., *Justicia y orden político en Hume*, pp. 170-2.

55 Cfr. Ardall, P. S., "Some Implications of Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*", p. 92; Tweyman, S., *op. cit.*, p. 127; Norton, D. F., *op. cit.*, p. 103; Whelan, *op. cit.*, p. 140.

56 Cfr. Ardall, *loc. cit.*, p. 91.

57 Véase también T, 583.

con las pasiones tranquilas<sup>58</sup>. "Entendemos comúnmente -dirá Hume- por *pasión* una violenta y sensible emoción de la mente, producida cuando se presenta un bien o un mal, o cualquier objeto que por la constitución original de nuestras facultades sea apropiado para excitar un apetito. Entendemos [también comúnmente, aunque de una forma errónea,] por *razón* las afecciones de tipo idéntico a lo anterior, pero de tal índole que actúan de un modo más apacible, sin causar desorden en el temperamento. Es esta calmada y regular operación lo que nos hace equivocarnos al respecto, llevándonos a considerar esas afecciones como conclusiones exclusivas de nuestras facultades intelectuales" (T, 437)<sup>59</sup>.

De todo lo dicho no se desprende, sin embargo, como pretende Broiles, que la concepción de la razón de Hume es inadecuada y que limita su influencia erróneamente<sup>60</sup>. Cuando se dice que una concepción de la razón de medios-fin es una concepción estrecha y que no es cierto, como piensa Hume, que placer y dolor son fines que van más allá de los límites de una justificación racional, no se le está entendiendo. A nuestro juicio, la larga discusión de Broiles no prueba el error de Hume, ya que lo que nuestro autor está planteando, bien es cierto que de una manera bastante imperfecta en las dos secciones del *Treatise* que

---

58 Cfr. Ardall, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 96 y 103-104; "Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*", p. 99; Whelan, *op. cit.*, p. 141.

59 Whelan cree que, de acuerdo con todo lo que hemos expuesto, Hume presenta tres variantes de un modelo normativo de razonabilidad en la conducta individual:

1) Una conducta es razonable cuando los juicios relativos a los objetos y las causas -los medios- en los que se basa son correctos.

2) Una conducta es más o menos razonable cuanto más está basada en pasiones tranquilas y, por tanto, en una mayor deliberación y razonamiento.

3) Una conducta es más razonable cuando se realiza teniendo en cuenta el propio interés del individuo que la lleva a cabo, entendiendo por tal el verdadero interés frente al deseo momentáneo, que puedan provocar las pasiones violentas. (Cfr. *op. cit.*, pp. 142-143).

60 Cfr. *op. cit.*, p. 38 y ss.

venimos comentando, es que la razón no puede movernos a actuar por sí sola porque los fines últimos de la vida surgen de las pasiones, de la parte afectiva que tiene su raíz en la naturaleza humana. Y esas metas pasionales son previas a cualquier intento de justificación de nuestra conducta. Dicho de otra manera, la racionalidad, el poder dar razones que justifiquen una acción, depende de fines vitales previos que se basan en las pasiones o en los impulsos instintivos. Quizás es cierto que Hume no habla con mucha precisión en el *Treatise*, cuando dice que "de donde surge la aversión o inclinación hacia un objeto es de la perspectiva de dolor o placer" (T, 414) o cuando indica que un objeto sólo se convierte en un fin, si es un objeto de deseo<sup>61</sup>. Pero no es menos cierto que su idea de lo que quiere decir es perfectamente clara cuando en la segunda *Enquiry* señala:

Parece evidente que nunca se puede dar cuenta mediante la razón de los fines últimos de las acciones humanas, sino que se recomiendan enteramente a los sentimientos y afectos de la humanidad, sin ninguna dependencia de las facultades intelectuales. Preguntad a una hombre *por qué hace ejercicio*; responderá: *porque desea conservar su salud*. Si preguntáis entonces: *por qué desea la salud*, replicará en seguida: *porque la enfermedad es dolorosa*. Si lleváis más lejos vuestras preguntas y deseáis una razón de *por qué odia el dolor*, es imposible que pueda ofrecer alguna. Éste es un fin último, y nunca se refiere a ningún objeto.

Quizás pueda responder también a vuestra segunda pregunta, *por qué desea la salud*, que *es necesaria para el ejercicio de su vocación*. Si le preguntáis *por qué está deseoso de hacer eso*, os responderá que *porque desea ganar dinero*. Y si le preguntáis *¿por qué?* Dirá que *es el instrumento del placer*. Y más allá de esto resulta absurdo pedir una razón. Es imposible que pueda haber un progreso *in infinitum*; y que una cosa pueda ser siempre la razón por la que se desea otra. **Algo debe ser deseable por sí mismo y a causa de su acuerdo o conformidad inmediata con el sentimiento y el afecto humanos** (EM, 293; la negrita es nuestra).

Lo que Hume pretende decirnos es que las razones o las justificaciones de nuestras preferencias siempre se dan dentro de un marco general de

---

61 Cfr. Brolles, *op. cit.*, pp. 39-40 y ss.

racionalidad que depende de la parte pasional o afectiva del ser humano. La fuente última del impulso para la acción son los sentimientos y los afectos humanos, que son los que fundamentan los fines últimos de la vida. De acuerdo con esto, es lógico que Hume no distinga entre razones explicativas y razones justificativas<sup>62</sup>. Cualquier tipo de justificación supone unos criterios previos en función de los cuales se establecen "las mejores razones" de un curso de acción frente a otros. Y la elección de esos criterios previos es lo que, según Hume, escapa a las capacidades de la razón. Con palabras de Capaldi, "lo que Hume está sugiriendo es que reconceptualicemos la noción de razón misma. La razón no puede ser entendida desde una perspectiva teórica independiente, más bien se debe entender en relación a la acción"<sup>63</sup>. Parece que Broiles está olvidando que la pretensión de Hume es realizar un análisis riguroso de la naturaleza humana, basado en la experiencia, para ver como funcionamos de hecho, no cómo deberíamos actuar. "Los hombres -dirá Hume en la sección I de la segunda *Enquiry*- están ya curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas en la filosofía natural, y no están dispuestos a escuchar otros argumentos que los que se derivan de la experiencia. Ha llegado el momento de que intenten una reforma similar en todas las disquisiciones morales, y rechacen todo sistema de ética, por sutil e ingeniosos que sea, que no esté fundado en hechos y observaciones" (EM, 174-175). Hume estaría, en consecuencia, proponiendo una nueva manera de entender al hombre, en la que la parte afectiva es quien proporciona el impulso para la acción, y una nueva manera de entender la razón

---

62 Cfr. Broiles, *op. cit.*, esp. pp. 67-69.

63 *Hume's Place in Moral Philosophy*, p. 26.

dentro de ella, que es la de dirigir la vida en función de las metas propuestas por la parte afectiva-pulsional<sup>64</sup>.

Por todo lo dicho, también rechazamos, en este aspecto, la interpretación naturalista, en la que la razón ha quedado totalmente desdibujada. La importancia de la razón para la vida humana, que la interpretación naturalista ha querido disminuir, es para Hume fundamental<sup>65</sup>. La lectura que se ha hecho y la relevancia que se le ha dado al *slave passage* por parte de K. Smith<sup>66</sup> y otros comentaristas afines creemos que son erróneas. Nuestra opinión es que lo que Hume está pretendiendo establecer allí, de acuerdo con su planteamiento positivista, es, en primer lugar, una cuestión de hecho, basada en la experiencia, a saber, que la razón si se hace un análisis riguroso, se ve que *sola* no puede impulsarnos a actuar. En segundo lugar, Hume está haciendo, al mismo tiempo, una recomendación sobre el uso de la palabra "razón"<sup>67</sup>, más acorde con la base empírica de la misma que ha establecido en ese análisis sobre el papel de la pasión y la razón en la vida humana. Expresiones como "es manifiesto que el principio opuesto a nuestra pasión no puede ser lo mismo que la razón (en el sentido en que Hume la ha definido previamente en T, 414), y que *sólo es denominado así en sentido impropio*" (T, 415; la cursiva es nuestra) o "*no nos expresamos estrictamente ni de un modo filosófico cuando hablamos*

---

64 Aunque Whelan no desarrolla apenas sus ideas en este punto, creemos que apunta a una tesis semejante a la nuestra (cfr. *op. cit.*, p. 78).

65 Cfr. A. T. Nuyen, "David Hume on Reason, Passions and Morals", pp. 26-27 y 41-44.

66 Cfr. *op. cit.*, por ejemplo, pp. v, 11-13, 388.

67 Broiles, *ibid.*; Ardall, *Passion and Value in Hume's Treatise*, p. 107; F. Duque, n. 98, p. 617 de su ed. del *Tratado*.

del combate entre la pasión y la razón" (*ibid.*; las cursivas son también nuestras)<sup>68</sup> ponen de manifiesto que esa sería la intención de Hume.

Por lo demás el papel central de la razón en la vida humana no sólo es puesto de manifiesto por Hume en los textos que hemos estado comentando, sino también en otros lugares y contextos distintos. Veamos los más destacados.

En primer lugar, nos parece sumamente significativo que Hume subraye la racionalidad del hombre en la declaración de principios que es la 1ª sección de la *Enquiry*. Allí señalaba:

El hombre es un ser racional, y, en cuanto tal, recibe de la ciencia el alimento y la nutrición que le corresponde (E, 8).

Creemos que, al destacar el carácter racional de hombre como uno de sus rasgos esenciales, Hume está asignando a la razón, como indicábamos, un papel fundamental dentro de la vida humana en general y en el conocimiento en particular, y no el de mera subsidiaria. Pero, además, en la medida en que señala que la ciencia es quien va a satisfacer esa racionalidad, está proponiendo que aquella es una actividad adecuada y coherente con ésta, esto es, que la ciencia es una actividad racional. Como veremos más adelante, la razón (el entendimiento) va a ejercer un control regulador de los procesos imaginativos haciendo que unos sean legítimos y nos conduzcan a creencias razonables, y otros no, y por tanto, nos lleven a meras ficciones.

A eso habría que añadir que el hecho de que esa dimensión racional del hombre se subraye en la sección 1ª de la *Enquiry* pensamos que tiene un signifi-

---

68 Expresiones semejantes se encuentran en T, III, I, I. Allí dirá que hablar de la razón como causa de una acción sólo se puede hacer "*por medio de un abuso del lenguaje*, que la filosofía difícilmente admitirá" (T, 459). O poco más adelante, que "*en sentido estricto o filosófico*, la razón puede tener influencia sobre nuestra conducta únicamente de dos maneras: excitando una pasión..., o descubriendo la conexión de causa y efectos..." *ibid.*; las cursivas son nuestras).

cado especial: Hume está intentando disipar uno de los malentendidos fundamentales que había ocasionado el *Tratado*, la acusación de escepticismo que le habían hecho<sup>69</sup> y que, como señalábamos, ha continuado hasta nuestros días.

También en la segunda *Enquiry*, Hume reafirmará la importancia de la razón, al acentuar todavía más su papel en los juicios morales<sup>70</sup>:

*Razón y sentimiento* concurren en casi todas las determinaciones y conclusiones morales. (...) Es probable que el juicio [moral] definitivo dependa de algún sentido interno o sentimiento que la naturaleza ha hecho universal para toda la especie. (...) Pero con vistas a preparar el terreno para un sentimiento tal, y proporcionarle un discernimiento adecuado de su

---

69 Esa acusación se encontraba ya en algunas de las reseñas que aparecieron en los años 1739-40, a raíz de la publicación del *Treatise*, en varias revistas -tanto inglesas como continentales- (véase Mossner, "The Continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741", esp. p. 32; *The Life of David Hume*, pp. 118 y ss.). Pero aún arremetieron mucho más cuando Hume, quizás amparándose en el éxito de sus *Ensayos*, intentó obtener la cátedra de Ética y Filosofía Pneumática de la universidad de Edimburgo, que había quedado vacante. En la campaña desatada contra Hume se le acusaba de ateísmo, escepticismo, herejía, deísmo, etc. (L, I, 57). Parece que dos personajes que tuvieron una influencia destacada en esa campaña contra la elección de Hume fueron, por una parte, Hutcheson, de un modo indirecto, y, por otra, William Wishart, el rector de la universidad de Edimburgo, de una forma directa y activa. Hutcheson no consideró a Hume "una persona muy capaz para un oficio así" (L, I, 58) y no lo incluyó en la lista de los siete candidatos que propuso, al rechazar él la plaza, quizás porque al libro III del *Treatise* "le faltaba cierto entusiasmo por la causa de la virtud" (L, I, 32). Wishart por su parte no sólo se destacó en sus ataques contra Hume en la reunión conjunta de los ministros religiosos con el consejo municipal, celebrada a principios de marzo de 1745, sino que también parece que compuso algún panfleto tergiversando sus ideas. Debió de ser eso lo que impulsó a Hume a defenderse de esas falsas acusaciones y a escribir una carta a John Coultts que era quien había sugerido a Hume que presentara su candidatura y quien lideraba a sus aliados. Esta misiva fue publicada por Henry Home, otro de los defensores de Hume, bajo el título de "Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo", y en ella Hume se defendía de seis cargos, el primero de los cuales era el de que mantenía un escepticismo universal. (Cfr. "Introduction" to "A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh", especialmente pp. XV-XVI; López Sastre, *op. cit.*, pp. 83-87; R. B. Sher, "Professors of Virtue: The social history of the Edinburgh moral philosophy chair in the eighteenth century", esp. pp. 102-112).

70 Ya hemos señalado que tanto E. Guisan como J. L. Tasset hacen una interpretación de la ética de Hume en la que también la razón tiene un papel destacado junto a las pasiones. Remitimos a las notas 45 y 82 del capítulo 1. Igualmente Norton entiende, frente a la interpretación de K. Smith, que "hay en su filosofía moral una tensión profunda y continuada entre la razón y las pasiones o los sentimientos, de manera que son profundamente interdependientes, si no [están] en conflicto real a veces" (*op. cit.*, p. 96; para el desarrollo de estas ideas puede verse todo el cap. 3).



objeto, a menudo encontramos que antes es necesario realizar muchos razonamientos, hacer distinciones sutiles, obtener conclusiones correctas, realizar comparaciones entre cosas distantes, examinar relaciones complicadas y descubrir y determinar hechos generales (EM, 172-173).

Igualmente, el papel de la razón se ve acrecentado en los juicios morales, al considerar Hume la utilidad como uno de los fundamentos del elogio moral:

Suponiendo que uno de los principales fundamentos del elogio moral está en la utilidad de cualquier cualidad o acción, es evidente que la razón tiene que participar de forma importante en todas las decisiones de esta clase, pues sólo esta facultad puede instruirnos acerca de la tendencia de las cualidades y acciones, e indicarnos sus consecuencias beneficiosas para la sociedad y su poseedor (EM, 285)<sup>71</sup>.

Asimismo, Hume resaltará el papel de la razón en los juicios morales al comparar la belleza estética con la belleza moral:

En muchos tipos de belleza, especialmente aquellas de las artes más delicadas, se requiere emplear muchos razonamientos con vistas a experimentar el sentimiento apropiado; y un gusto espurio puede frecuentemente corregirse empleando argumentos y reflexiones. Existen fundamentos sólidos para concluir que la belleza moral tiene mucho en común con este tipo, y que requiere de la ayuda de nuestras facultades intelectuales en orden a ejercer una influencia adecuada en la mente (EM, 173)<sup>72</sup>.

Es importante llamar la atención sobre lo que está diciendo aquí Hume, ya que parece sugerir que sólo cuando se tiene un conocimiento completo de una situación, se puede experimentar el sentimiento moral adecuado. Si esto es cierto, como nosotros creemos, la razón sería imprescindible para las valoraciones morales.

En consecuencia con lo que acabamos de exponer, para Hume, tanto las pasiones como la razón son componentes inseparables y complementarios de la

---

71 Véase también EM, 289-290; EM, 291; EM, 294. Martínez de Pisón se ha ocupado también de este tema en *op. cit.*, pp. 191 y ss. y 209 y ss.

72 Cfr. también EM, 291.

naturaleza humana. Es importante subrayar esto, porque creemos que es erróneo tanto dar preponderancia a las pasiones, como ha entendido el naturalismo de Kemp Smith que hacía Hume, como erigir a la razón en directora de la vida humana, como había hecho el racionalismo y, en general, la filosofía tradicional.

Esa nueva manera de entender al hombre que está proponiendo Hume, va a estar en la base de su epistemología, llevándole a plantear una concepción radicalmente nueva del conocimiento humano. Este es el resultado de la confluencia de la experiencia -positivismo- con los principios de la naturaleza humana (parte instintiva) -naturalismo-, que deben ser regulados (controlados) por la razón, distinguiendo entre las creencias legítimas y las ficciones (ilegítimas) de la imaginación. O, concretándonos en la creencia causal, el proceso que da lugar a la misma es el resultado de la imaginación corregida por el entendimiento<sup>73</sup>. Igual que hemos visto que ocurría con la acción, en la que, además del impulso que proporcionaban las pasiones, era necesaria la dirección de la razón, también en la creencia causal habrá un componente impulsivo (instintivo) y una dirección o regulación por parte de la razón. La razón no nos lleva a creer, pero sí va a analizar la evidencia que tenemos para creer o no, y nos va a permitir distinguir entre creencias justificadas y creencias injustificadas.

---

73 Cfr. Wilbanks, *Hume's Theory of Imagination*, pp. 126-127.

**PARTE SEGUNDA:**  
**LOS PRINCIPIOS DE LA TEORÍA**  
**DEL CONOCIMIENTO**

En esta segunda parte de nuestro trabajo vamos a exponer la fundamentación del conocimiento que llevó a cabo Hume y que da título a nuestra investigación. Esa fundamentación, como señalábamos<sup>1</sup>, se realiza sobre dos principios básicos: el de la derivación de las ideas a partir de las impresiones y el de la diferenciación entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho. En consecuencia dedicaremos el próximo capítulo a analizar el primero, y el siguiente, al estudio del segundo.

Estos dos principios de la teoría del conocimiento humeana tradicionalmente se han visto desde una perspectiva negativa, esto es, como posibilitadores de una crítica de la metafísica tradicional y racionalista, y de ahí que se haya considerado a Hume como un escéptico. Esta visión, como vemos en el capítulo primero, ha impregnado una gran parte de la literatura humeana de los más de dos siglos que nos separan de él. Por nuestra parte, aunque no olvidemos esa perspectiva crítica y destructiva de su filosofía, procuraremos insistir en la cara positiva de ambos como los pilares sobre los que se asienta la *construcción* de una nueva teoría del conocimiento, una teoría positivista y naturalista. No pensamos que las pretensiones de Hume estén muy lejos, al menos en el *Treatise*, de las de, por ejemplo, Descartes, en su intento de construir un sistema del conocimiento<sup>2</sup> sobre una base firme y segura<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Véase nuestra Introducción.

<sup>2</sup> Las aspiraciones de Hume a construir un sistema aparecen reflejadas no sólo en la Introducción al *Tratado* (T, XX), sino también al inicio del libro III (T, 455) y en el *Abstract* (A, 7).

<sup>3</sup> Por eso se puede decir que el empirismo de Hume, aunque parezca un contrasentido, es cartesiano. Expresado con las palabras de Passmore, "Hume no se mueve suficientemente libre de la tradición cartesiana. Hay algo sobre lo que no nos podemos equivocar: lo que permanece directamente delante de nosotros, impresiones e ideas, y las relaciones de contigüidad y semejanza que hay entre ellas" (*Hume's Intentions*, p. 155; véase también Tweyman, *Reason and*

Evidentemente, esta base, es la opuesta a la que propone Descartes: tomar las impresiones como lo claro y distinto, como lo evidente, sobre lo que edificar el resto del conocimiento. Por supuesto, también son opuestos los resultados a que llega Hume en cuanto a la naturaleza, alcance y valor del conocimiento. Pero eso no niega que en ambos filósofos late un mismo anhelo.

Desde esa perspectiva, el principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones está proponiendo un criterio de certeza, semejante a la claridad y distinción en Descartes, con el que construir todo el edificio del conocimiento. También desde esa perspectiva, el segundo principio, la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho y su análisis de la causalidad, van a proporcionar los medios para ir levantando el edificio del conocimiento sobre la base sólida que establece el primer principio, perdiendo lo menos posible de esa firmeza y seguridad. Evidentemente, el paralelismo no se puede llevar muy lejos, puesto que Descartes pensaba que la intuición nos proporcionaba unas bases sólidas (ciertas y evidentes) y la deducción seguía manteniendo esa solidez (certeza y evidencia) para el resto del conocimiento obtenido por ese procedimiento a partir de los primeros principios<sup>4</sup>. Sin embargo, Hume no piensa que la conexión causal nos pueda garantizar, para el conocimiento deducido basándonos en ella, la seguridad y certeza que nos dan las impresiones. El conocimiento derivado en las cuestiones de hecho es un conocimiento sólo probable e hipotético. La creencia en Hume no tiene la base

---

*Conduct in Hume and his Predecessors*, p. 10; D. Breazeale, "Hume's Impasse", pp. 313-314; Y. Michaud, "Hume's Naturalized Philosophy", p. 367).

4 No hay que olvidar que la deducción cartesiana en el fondo no es nada mas que una forma de intuición (cfr. *Reglas para la dirección del espíritu*, AT, X, pp. 368-370).

firme y segura que tiene en Descartes<sup>5</sup>, aunque es bastante y suficiente para la vida. Por tanto, pensamos que las pretensiones de Hume son las de construir un sistema unificado de todas las ciencias, esto es, de todo el conocimiento, sobre la base más firme y segura de que es capaz el ser humano, a saber, la experiencia y el principio de causalidad, entendido al modo humeano.

---

5 Una comparación entre la creencia en Descartes y la creencia en Hume puede encontrarse en Norton, *David Hume. Common Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, pp. 249-255, especialmente pp. 254-5.

## CAPÍTULO 4

### ANÁLISIS HUMEANO DE LAS PERCEPCIONES

#### 4.1. IMPRESIONES E IDEAS

Como acabamos de señalar, uno de los pilares fundamentales sobre los que se asienta la teoría del conocimiento de Hume es el análisis que hace de las percepciones. La importancia de este análisis para nuestro trabajo estriba en que, de acuerdo con la lectura positivista que estamos haciendo, por una parte, las impresiones van a proporcionar la base firme y segura, esto es, indubitable, para el conocimiento; y, por otra, en que el principio positivista de derivación va a cumplir un papel primordial en la epistemología humeana al establecer el criterio con el que distinguir los conocimiento empíricamente fundados de los que no lo están. Además, dicho principio, desde un punto de vista semántico, va a proporcionar un instrumento con el que establecer cuál es la base empírica de las palabras que utilizamos y, por tanto, en qué sentido esas palabras son significativas. Este análisis, a nuestro juicio, ha sido con frecuencia malinterpretado y ha conducido a lecturas erróneas de Hume. Bien es verdad que el propio Hume con su descuido habitual en la exposición<sup>1</sup> lo ha propiciado<sup>2</sup>. No obstante, pensamos que es posible desenmarañar su exposición y extraer su

---

1 Cfr. Weinberg, "Hume's Theory of Causal Belief", pp. 93-94.

2 Livingston rechaza el tópico de la vaguedad e inconsistencia que habitualmente se atribuye a Hume (Cfr. *Hume's Philosophy of Common Life*, p. 35.).

doctrina de modo que resulte clara e inequívoca. Comencemos, pues, por exponer lo que dice textualmente el propio Hume en la sección primera del libro primero del *Treatise* y en la sección segunda de la *Enquiry*.

A todos los contenidos de la mente Hume los va a llamar percepciones. Y las percepciones las va a dividir en dos clases distintas, que denomina impresiones e ideas. "La diferencia entre ambas consiste en los grados de fuerza y vivacidad con que inciden en la mente... A las percepciones que entran con mayor fuerza y violencia las podemos denominar impresiones; e incluyo bajo este nombre todas nuestras sensaciones, pasiones y emociones tal como hacen su primera aparición en el alma. Por ideas entiende las imágenes débiles de las impresiones cuando pensamos y razonamos" (T, 1)<sup>3</sup>. Más adelante aún afirma más, las impresiones y las ideas "difieren tan solo en grado no en naturaleza" (T, 3). Hume cree que esta distinción tiene que ser clara para todos y, por tanto, no merece la pena gastar más tiempo en ella. "Cada uno percibirá en seguida

---

3 Se ha discutido entre los comentaristas el sentido de una nota a pie de página de T, 2. En ella dice Hume:

Utilizo estos términos, *impresión* e *idea*, en un sentido diferente del habitual, y espero que se me permitirá esta libertad. Quizás haya más bien restaurado la palabra *idea* en su sentido original, del cual la había apartado el señor *Locke* al hacerla valer para todas nuestras percepciones. Por otra parte, no quisiera que se entendiese por el término *impresión* la manera de expresar la forma en que son producidas nuestras impresiones vivaces en el alma, sino simplemente las percepciones mismas, para las que no hay -que yo sepa- nombre particular, ni en *inglés* ni en ninguna otra lengua.

Mientras para Laird, al definir las impresiones como percepciones, Hume está renunciando a toda connotación física del término percepción (cfr. *Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 27), para Wright, "eso ocurriría si esperara que el lector entendiera el término percepción de una forma puramente fenomenista. Sin embargo, en la página anterior del *Tratado*, Hume habla de las percepciones mismas como si fueran movimientos físicos en el cerebro así como objetos de nuestra conciencia" (*The Sceptical Realism of David Hume*, p. 212). "Parece, [por tanto], claro que en su nota a pie de página Hume lee a sus predecesores como si hubieran limitado las impresiones a las causadas por los objetos naturales. Sin embargo, él no limita el término 'impresión' a una agitación que se origina de una cierta manera, digamos de los sentidos externos, ya que, señala, lo está usando para referirse a todas nuestras percepciones más intensas, nuestras 'pasiones y emociones' así como las imágenes que se originan de los objetos externos" (*ibid.*, pp. 212-213).



por sí mismo la diferencia entre sentir y pensar" (T, 2). No obstante, admite que en algunos casos particulares las ideas pueden aproximarse tanto a las impresiones y viceversa que no podamos diferenciarlas. De cualquier modo, serían casos tan aislados -"así, en el sueño, en el estado febril, en la locura o en una muy violenta emoción del alma" (T, 2)- que "nadie tendría escrúpulos en situarlos bajo grupos distintos" (T, 2).

Nuestras percepciones a su vez, sean impresiones o ideas, pueden dividirse en simples y complejas. "Las percepciones simples son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que estas y pueden dividirse en partes" (T, 2)<sup>4</sup>.

Como el propio Hume señala, la primera circunstancia que salta a la vista es la gran semejanza entre nuestras impresiones e ideas en todo menos en su grado de fuerza y vivacidad, de tal modo que "unas parecen ser de algún modo reflejo de las otras, de modo que toda percepción de la mente es doble, y aparece a la vez como impresión e idea" (T, 3). Por tanto, "las ideas y las impresiones parecen corresponderse siempre entre sí" (T, 3). Esta correspondencia no es, sin embargo, perfecta ya que, después de un examen más exhaustivo, vemos que no se cumple para las percepciones complejas: "muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas" (T, 3). Sí que se mantiene sin excepción la correspondencia en el caso de las impresiones y las ideas simples. Y tan firmemente lo cree

---

4 El criterio para dividir las percepciones en simples y complejas aunque *prima facie* parece claro, sin embargo no lo es. De hecho Hume nunca discute qué es la simplicidad (véase Stroud, *Hume*, pp. 37-38; también Ursom, en *Berkeley* (Madrid, Alianza, 1982), pp. 41 y ss., hace referencia al problema de la separación entre ideas al discutir el tema de las ideas abstractas en Locke y Berkeley).

Hume que reta a quien lo niegue a que "muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente o una idea simple que no tenga una impresión correspondiente" (T, 4).

A continuación pasa Hume a estudiar la relación causal que hay entre impresiones e ideas. La proposición general que defiende es "que todas nuestras ideas simples, en su primera aparición, se derivan de impresiones simples a las que corresponden y representan exactamente" (T, 4). Hay dos clases de fenómenos que apoyan esa proposición:

1) Que toda impresión simple va siempre acompañada por una idea que le corresponde, y toda idea simple, por una impresión. Además, en su primera aparición, hallamos "por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas, pero nunca aparecen en orden inverso. Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas" (T, 5). De todo esto deduce Hume que las impresiones son las causas de las ideas.

2) Un segundo fenómeno que Hume propone en apoyo de su tesis es que "siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes" (T, 5).

Reconoce, no obstante, que hay "un fenómeno que contradice lo anterior, y que puede probar que a las ideas no les es absolutamente imposible el preceder a las impresiones correspondientes" (T, 5). Alguien que se haya familiarizado con colores de todo tipo, con excepción de un matiz particular, cuando se le

presenten los diferentes matices de tal color, salvo ese matiz, ordenados gradualmente, notará sin duda el hueco de ese matiz y lo suplirá con su propia imaginación. "Sin embargo, añade Hume, este ejemplo es tan particular y singular que apenas merece que lo tengamos en cuenta o que sólo por el alteremos nuestra máxima general" (T, 6).

También el principio de prioridad de las impresiones con respecto a las ideas tiene otra limitación: "que así como nuestras ideas son imágenes de nuestras impresiones, podemos formar ideas secundarias que sean imágenes de las primarias" (T, 6). Pero en todo caso -cree Hume- no se pierde la prioridad de las impresiones con respecto a las ideas, ya que las ideas secundarias en último término derivan de las impresiones, aunque de un modo mediato.

Hume también divide las impresiones (T, 7) en impresiones de sensación e impresiones de reflexión. "La primera clase surge originariamente en el alma a partir de causas desconocidas. La segunda se deriva en gran medida de nuestras ideas<sup>5</sup>" (T, 7). Tampoco ahora se pierde la prioridad temporal de las impresiones con respecto a las ideas, porque, aun cuando las impresiones de reflexión sean posteriores a las ideas de sensación, son anteriores a sus correspondientes ideas de reflexión.

Hasta aquí lo que dice Hume en el *Treatise*, que es la base de las interpretaciones erróneas a que aludíamos. La sección 2 de la *Enquiry*, a primera vista, no añade mucho más a aquella. Sin embargo, sí que está escrita

---

5 El proceso por el que esa derivación se lleva a cabo es el siguiente: "una impresión se manifiesta en primer lugar en los sentidos, y hace que percibamos calor o frío, placer o dolor de uno u otro tipo. De esta impresión existe una copia tomada por la mente y que permanece luego que cesa la impresión: llamamos a esto idea. Esta idea de placer o dolor, cuando incide a su vez en el alma, produce las nuevas impresiones de deseo y aversión, esperanza y temor, que pueden llamarse propiamente impresiones de reflexión, puesto que de ella se derivan" (T, 7-8).

con mucho más cuidado, aunque sea más breve, y esto puede ayudar a esclarecer los problemas planteados en aquella. Por ahora sólo queremos señalar que, en un primer acercamiento, lo más significativo que encontramos, dicho de un modo explícito, es cómo piensa Hume utilizar ese principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones en la crítica a la metafísica: "si albergamos la sospecha de que un término filosófico se emplea sin significado o idea alguna (como ocurre con demasiada frecuencia), no tenemos más que preguntarnos *de que impresión deriva la supuesta idea*, y si es posible asignarle una; esto serviría para confirmar nuestra sospecha" (E, 22)<sup>6</sup>.

Esta doctrina acerca de las impresiones y las ideas creemos que debe ser interpretada a la luz del resto de la obra de Hume y tratando de hacerla coherente con ella como venimos defendiendo. Considerar aislados ciertos pasajes es lo que, a nuestro juicio, ha llevado con frecuencia a malas interpretaciones<sup>7</sup>. Por otra parte, también pensamos que este tema es uno en los que se pone de manifiesto que hay una cierta evolución del *Treatise* a la *Enquiry*, aunque permaneciendo el positivismo como eje vertebrador de ambas obras, de tal modo que la primera no se limita a ser un mero resumen del libro I

---

6 Anderson cree que "Hume emplea el término 'impresión' en dos sentidos distintos. De acuerdo con su estipulación inicial y de acuerdo con su uso más frecuente, una impresión es meramente la percepción en la mente o en el alma. En un uso menos frecuente, sin embargo, una impresión parece ser una presión, una forma de luz u otros medios por los que los objetos son aplicados a los órganos externos de los sentidos. Es sólo en el segundo de estos casos, sugiero, en el que es razonable que Hume rete a otro a 'señalar' la impresión que es la fuente de una idea en disputa... Uno difícilmente puede señalar a otro una percepción en su propia mente o alma" (*Hume's First Principles*, pp. 45-46).

7 Capaldi, *David Hume: The Newtonian Philosopher*, p. 134.

de aquel<sup>8</sup>. Y en caso de divergencia, consideramos que se debe recurrir, como el propio Hume quería<sup>9</sup>, a lo que afirma la *Enquiry*<sup>10</sup>.

---

8 Cfr. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, cap. I.

9 Las manifestaciones de Hume repudiando el *Tratado* y en favor de la *Investigación* se repitieron a lo largo de su vida. Es en el ya citado *Advertissement*, que Hume mandó anteponer a su editor de entonces, William Straham, a los *Essays and Treatises* en una carta fechada en Edimburgo en octubre de 1775 (L, II, 301), donde manifiesta de modo más claro que "el autor desea que, de aquí en adelante, las siguientes piezas sean consideradas como las únicas que contienen sus opiniones y principios filosóficos" (E, 2).

Pero la insatisfacción de Hume con su primera obra venía ya de antiguo. En una fecha tan temprana como es el 2 de diciembre de 1737, cuando Hume vuelve de su primera estancia en Francia y está negociando la publicación del *Tratado* con John Noon, en una carta escrita a su amigo Henry Home, le indica que "ha comenzado a sentir que algunos pasajes eran más deficientes en cuanto a estilo y lenguaje de lo que yo hubiera deseado. La cercanía e importancia del asunto [la publicación] han despertado mi atención y han hecho que me sienta menos satisfecho que cuando estaba solo y en perfecta tranquilidad en Francia" (L, I, 23).

Igualmente, en "A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh", Hume manifiesta que es "de la opinión de que el autor [del *Tratado*] debería haber retrasado la publicación del libro. Y lo pienso así, no porque en él se contengan principios nocivos, sino porque, de haberlo trabajado con mayor madurez, podría haberlo hecho mucho menos imperfecto introduciendo en él correcciones y revisiones (LG, 33).

Por lo demás esta misma opinión la siguió manteniendo Hume hasta el final de sus días. En su también citada *My Own Life* vuelve a escribir: "Siempre había tenido la idea de que mi falta de éxito al publicar mi *Tratado de la Naturaleza Humana* había procedido más de la forma que del contenido, y que yo había sido culpable de una indiscreción muy común, al llevarlo a la imprenta demasiado pronto" (MOL, 3).

Sin embargo, esa voluntad reiterada por parte de Hume en favor de la *Enquiry* no ha sido tenida en cuenta por una tradición que ha hecho oídos sordos a sus palabras. Uno de los lugares clásicos donde se pone de manifiesto esa negativa a tener en cuenta la opinión de Hume es, sin duda, el "Prefacio" a la edición de las obras filosóficas completas de Hume llevada a cabo por Green y Grose. Allí se decía:

A lo largo de la introducción a los volúmenes I y II, excepto cuando se establezca lo contrario, "Hume" debe ser entendido significando Hume en cuanto representado por el *Tratado de la naturaleza humana*. Al tomar éste como intrínsecamente la mejor representación de su filosofía, se puede pensar que hemos pasado por alto la bien conocida advertencia que (en una edición publicada póstumamente) antepuso al volumen que contenía sus *Investigaciones sobre el entendimiento humano y los principios de la moral*. (...). ¿No era el propio Hume entonces, se puede preguntar, el mejor juez de lo que era la expresión adecuada de sus pensamientos, y no hay una desfachatez impropia en no hacer caso a una voz [que nos habla] desde su tumba?

Nuestra respuesta es que si hubiéramos estado tratando de Hume como una personalidad literaria, o exhibiendo la historia de su pensamiento personal, la debiéramos haber tenido en cuenta. No ha sido tal, sin embargo, el objeto que, en las introducciones a los volúmenes I y II, nos hemos propuesto. Nuestro interés con respecto a él ha sido en cuanto [es el] exponente de un sistema filosófico, y, por tanto, especialmente con respecto a las afirmaciones de su sistema que sólo pretenden ser completas, y que fueron escritas cuando la filosofía era sólo su principal interés, sin mezcla del desengaño de la ambición literaria.

Teniendo en cuenta estas consideraciones, en los apartados siguientes vamos a ir ocupándonos por separado de los problemas fundamentales a que ha dado origen la interpretación del análisis humeano de las impresiones y las ideas, y que son los siguientes:

- 1) ¿La diferencia entre impresiones e ideas es una simple diferencia de grado de fuerza o vivacidad o es de naturaleza?
- 2) ¿Cuál es la relación entre impresiones e ideas? ¿Todas las ideas son copias de las impresiones?
- 3) ¿Cuál es el *status* lógico del principio de derivación?
- 4) ¿En qué consiste la utilización del principio de derivación como criterio epistemológico y como criterio de significado?

## 4.2. LA DISTINCIÓN ENTRE IMPRESIONES E IDEAS

Una de las ideas centrales de cualquier propuesta positivista es que el conocimiento debe basarse en los hechos. Decíamos que en Hume eso significa primeramente y ante todo que el conocimiento debe basarse en las impresiones. Por tanto, sólo cuando tengamos muy claro el criterio para distinguir las impresiones del resto de los contenidos mentales, tendremos resuelto en parte

---

Cualquiera que haga el esfuerzo de leer las *Investigaciones* al lado del *Tratado* original encontrará que su única diferencia esencial con respecto a éste es en cuanto a las omisiones. Aquellas consisten en general en extractos del *Tratado*, reescritos en un estilo más ligero, y con las partes más difíciles suprimidas. No es que las dificultades que lógicamente se plantean en el sistema de Hume sean resueltas, sino que los pasajes que más obviamente las sugieren han desaparecido sin nada que los reemplace. (...) El efecto de esta omisión en un irreflexivo lector es, sin duda, un sentimiento de gran alivio (*The Philosophical Works*, p. V-VI).

De la enorme influencia que esta actitud ha tenido en la lectura de Hume, ya dábamos algunas muestras en el apartado 2.1.

10 Cfr. Anderson, *op. cit.*, pp. XIV-XV; García Roca, *Op. cit.*, pp. 40-52.

el criterio de certeza y el criterio de significación en Hume<sup>11</sup>. El siguiente paso, pues, en nuestra lectura positivista será establecer cuáles son los rasgos definitorios de las impresiones frente a las ideas.

Según la exposición que acabamos de hacer en el apartado anterior, parece que la diferencia entre impresiones e ideas es una simple diferencia de grado de fuerza y vivacidad. Incluso Hume afirma categóricamente que no hay diferencia de naturaleza. Esta interpretación es, sin embargo, difícilmente sostenible si se profundiza en los textos y se pone en conexión con otros pasajes<sup>12</sup> de la obra del filósofo inglés<sup>13</sup>. Además de que en muchos casos sería muy difícil, si no imposible, distinguir entre conocimientos válidos y otros que no lo son.

La lectura positivista que nosotros vamos a defender es que 1) la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia que se capta de forma inmediata en la experiencia<sup>14</sup>, y 2) que dicha diferencia es mucho mas que una mera diferencia en los grados de fuerza y vivacidad, es una diferencia, si se quiere

---

11 Hay, quizás, un problema previo del que nosotros no nos vamos a ocupar, que es el referente al origen de nuestras impresiones y a su posible referencia a objetos distintos de ellas. Hume respecto a este problema va a decir que no tiene sentido plantearse, 1) porque no lo vamos a poder solucionar (E, 153; T, 84; T, 275), y 2) porque, independientemente de que encontráramos una solución vamos a seguir actuando igual (T, 84).

12 Kemp Smith ha señalado la ambigüedad que hay en el texto de Hume que, por una parte, reduce la distinción a una simple diferencia de grado y, por otra, habla de una diferencia de clase (cfr. *The Philosophy of David Hume*, pp. 209-210; 281-283).

13 Capaldi sostiene que lo importante es que las ideas sean capaces de llegar a ser vividas, pero no que la viveza sea la diferencia fundamental. No hay que olvidar que la interpretación que hace Capaldi de Hume pone el énfasis en la aplicación que hace éste de la metodología newtoniana y del marco conceptual que lleva asociado a la mente humana. Según dicha interpretación, el primer paso de Hume sería, como el de Newton, descubrir los objetos que forman parte del campo de estudio, para después ver las relaciones que hay entre ellos y luego explicarlos. Por eso Hume comienza por analizar los componentes de la mente y no porque sea un fenomenista o un idealista. Y por eso insistirá en que las ideas pueden llegar a ser más vividas, ya que la viveza, según el crítico, ocupa en el sistema humeano un lugar semejante a la fuerza en el newtoniano. (Cfr. *op. cit.*, pp. 82-83).

14 Cfr. Cavendish, *David Hume*, p. 37.

decir así, de naturaleza. Impresiones e ideas son dos clases de percepciones completamente distintas en cuanto percepciones, esto es, en cuanto se perciben de una forma distinta, aunque estas tengan el mismo contenido que aquellas. De ahí que Hume hable de que no existe diferencia de naturaleza, porque, para él, naturaleza es el contenido (el significado) de las percepciones<sup>15</sup>. Lo que las diferencia, por tanto, es *la forma de ser* de las mismas, aun teniendo el mismo contenido<sup>16</sup>. Y por eso nosotros sí hablamos de diferencia de naturaleza y no sólo de grado de fuerza o vivacidad<sup>17</sup>. Ha sido esa dependencia del contenido de las ideas con respecto al contenido de las impresiones lo que ha originado muchos de los malentendidos con respecto a este problema<sup>18</sup>. En consecuencia,

---

15 Cfr. T, 33; T, 628; A, 10.

16 Butler cree que Hume distingue en las percepciones, por medio de una distinción de razón, entre lo que él denomina el *feeling-tone*, que sería el grado de fuerza y vivacidad, y el contenido conceptual. Mientras el contenido conceptual de una idea sería exactamente el mismo que el de su impresión precedente, en aquella habría una disminución en el *feeling-tone*. Además, está también el objeto de la percepción, el *ideatum*, hacia el que la mente se dirige, sobre el que trata la percepción: llamémoslo *el objeto intencional*. (...) Aunque hay una distinción de razón entre el contenido conceptual y el *feeling-tone* de una percepción, no hay tal distinción entre el contenido conceptual y su objeto intencional, dado que el contenido conceptual remite a uno al objeto intencional. Hay, sin embargo, sólo una distinción de razón entre una percepción y su objeto intencional, que permite a Hume hablar de la impresión del zapato y del zapato mismo como si estos fueran una y la misma cosa (T, 202)" ("Hume's Impressions", p. 129).

Aparte de lo discutible que pueda ser todo lo relativo al objeto intencional, nos parece que la diferencia entre impresiones e ideas no se puede cifrar sólo en el *feeling-tone*, ni siquiera admitiendo que fuera equivalente -que, de hecho, no lo es- a lo que nosotros hemos denominado la forma de ser de las percepciones, puesto que, además, faltaría otra característica importante de las impresiones con respecto a las ideas, y es que son, como expondremos a continuación, originales o no copiadas.

17 Como ha señalado Ayer, "la razón por la que estas explicaciones [de Hume sobre la diferencia entre impresiones e ideas] son inadecuadas no es sólo que compartan el supuesto falso de que la operación de los conceptos, papel que según Hume hacen las ideas, siempre la desempeñen las imágenes. Es más bien que se hace hincapié en el factor equivocado (...) Lo importante es que ningún grado de vivacidad o tenuidad puede dotar [a una imagen/idea] de una referencia más allá de sí misma. Para ser una imagen de una pasión o de una sensación ha de ser interpretada como un símbolo; ha de dar lugar a una creencia, no en su propia existencia, sino en la existencia de lo que *representa*; y entonces la cuestión de su intensidad relativa deviene impertinente" (Hume, p. 54).



lo que ahora nos proponemos es analizar cuáles son los rasgos definitorios de esa distinta forma de ser de las impresiones con respecto a las ideas.

La característica definitoria fundamental de las impresiones es la inmediatez<sup>19</sup>. Son los contenidos inmediatamente presentes a la mente<sup>20</sup>, y, por lo tanto, desde una perspectiva gnoseológica, infalibles<sup>21</sup> e indubitables<sup>22</sup>. En

---

18 La causa de que Hume no haya encontrado el tipo correcto de distinción entre los distintos actos mentales es por haberse centrado en el contenido de los mismos, principalmente del sentir y del pensar. Sin duda, ha olvidado la relación intencional entre dichos actos y sus contenidos (cfr. Stroud, *op. cit.*, pp. 55 y 113-5). Si no entendemos mal a Bennet, creemos que está apuntando al mismo problema cuando critica la cosificación de los datos sensoriales (*Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*, parág. 5, pp. 47-53) y de "las cosas imaginadas" y "de ficción" (*ibid.*, p. 60).

19 Cfr. Rabade, "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", p. 39; Ayer: *Hume*, p. 50; Breazeale, D., "Hume's Impasse", p. 314.

20 Hume, al caracterizar la creencia, también recurre, en la medida en que ésta está más próxima a las impresiones que las meras ficciones, a esta característica y señala:

Todo el mundo admitirá fácilmente que en las concepciones objeto de convicción y certeza existe una firmeza y consistencia mayor que en las vagas e indolentes ensoñaciones de quien hace castillos en el aire. Las primeras nos impresionan con mayor intensidad y *nos son más presentes*; la mente tiene una más firme aprehensión de ellas y es guiada y movida por ellas con más fuerza, de modo que les presta asentimiento y permanece en cierto modo fija y en reposo sobre ellas. En una palabra, se aproximan más a las impresiones *inmediatamente presentes* (T, 624; las cursivas son nuestras).

Véase también T, 628 y E, 49.

21 Cfr. Kemp Smith, *op. cit.*, pp. 113, 125 y 455; Barco, "Evidencia y verdad en Hume", p. 177.

22 Los textos que reflejan claramente la idea humeana de la inmediatez de las impresiones como criterio de certeza son los siguientes: T, 189; T, 190; T, 212; T, 83; T, 66; T, 102; T, 366. Citaremos, a modo de ejemplos, dos de ellos:

Como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por medio de la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* igual que la percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente; eso sería suponer que podemos estar equivocados aun en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes (T, 190).

Las únicas existencias de las que estamos ciertos son las percepciones, que, al sernos inmediata y conscientemente manifiestas, exigen nuestro más riguroso asentimiento y son el fundamento primero de todas nuestras conclusiones (T, 212).

Tweyman ha señalado (cfr. *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, p. 7) que hay otros pasajes que se oponen a los que acabamos de citar y menciona los siguientes: T, 224; T, 33; T, 65; T, 205n; T, 267; E, 61; E, 60; E, 13. Como él mismo sugiere esa oposición desaparece si nos damos cuenta de que los pasajes que nosotros hemos presentado en apoyo de

eso consiste una parte importante del positivismo de Hume. De ahí que, para él, sean el elemento primero del conocimiento<sup>23</sup>, lo claro y lo preciso<sup>24</sup>. Son "todas tan claras y evidentes -dirá el propio Hume- que no admiten controversia" (A, 10). O, con palabras de la *Enquiry*, "las impresiones o sentimientos originales... son fuertes y sensibles. No admiten ambigüedad. No sólo resultan totalmente diáfanos, sino que también arrojan luz sobre sus ideas correspondientes, que yacen en la oscuridad" (E, 62)<sup>25</sup>. Este rasgo es propio y exclusivo de las impresiones frente a las ideas (a cualquier clase de ideas), que son por el contrario más tenues y borrosas<sup>26</sup>.

---

nuestra propuesta parecen referirse siempre a las impresiones, mientras que los pasajes que señala Tweyman hablan de las ideas o de las percepciones en general.

23 cfr. T, 212. Las impresiones, para Hume, no sólo son el elemento primero, fundamento del conocimiento (las sensaciones), sino también el origen de la acción (las pasiones) y el origen y la base de la moral (los sentimientos).

Por otra parte, en la medida en que las impresiones son el elemento primero del conocimiento cabe plantearse si éstas, y las percepciones en general, hay que vincularlas con términos o con proposiciones. La tendencia general de los comentaristas es a vincular las impresiones (cfr. Butler, "Hume's Impressions", p. 130) y, sobre todo, las ideas (cfr. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, p. 32; Nathan, "A Humean Pattern of Justification", p. 150) con proposiciones.

24 Cfr. Martínez de Pisón, J., *op. cit.*, p. 94.

25 Cfr. también T, 33; T, 72, y E, 22. Aunque, en T, 19, Hume señala que "las impresiones, a veces, están envueltas en confusión [que] procede sólo de su debilidad e inconsistencia", no creemos que eso revista mayor gravedad para nuestra propuesta, puesto que, como él mismo sugiere, "cuidadosos y exactos experimentos" se pueden llevar a cabo para arrojar luz sobre ellas -véase T, 373- (cfr. Tweyman, *op. cit.*, p. 9). Por otra parte, esto es lo mismo que sugerirá (véase la nota siguiente) con respecto a las ideas débiles: "si es su debilidad lo que la hace oscura, tarea nuestra será remediar ese defecto, en la medida de lo posible, manteniendo a la idea estable y precisa (T, 73).

26 Cfr. T, 33; A, 9 y 10; E, 21-22, y el citado E, 62. En T, 72-73, Hume señala que no es que las ideas sean borrosas en sí mismas, sino que siendo como son copias de las impresiones deben ser claras y distintas como ellas. La oscuridad y la no distinción provendrá de nosotros mismos que, al ser más débiles y tenues que las impresiones, si no estamos atentos, nos pueden inducir a error (cfr. Anderson, *op. cit.*, p. 20; Tweyman, *op. cit.*, p. 9). El final de párrafo citado parcialmente de E, 62, también viene a sugerir eso mismo.

Otra característica importante de las impresiones es que son innatas en terminología humeana, esto es, originales o no copiadas (E, 22n; A, 9)<sup>27</sup>. Son impresiones -dirá Hume- "nuestras sensaciones, pasiones y emociones *como hacen su primera aparición en el alma*" (T, 1 -la cursiva es nuestra-). Esto lleva aparejado que las impresiones siempre precedan a sus correspondientes ideas (T, 5).

Como veremos a continuación, existen otros rasgos diferenciadores de las impresiones con respecto a las ideas, pero por sí solos no serían capaces de establecer tal diferencia, si no supusiéramos ya que son inmediatas y originales, puesto que son rasgos que los poseen también unas ideas (las creencias y las de memoria) frente a otras, aunque en diferente grado. Ahora bien, si sólo fuera por la diferencia de grado en esos rasgos, muchas veces nos sería difícil distinguir las impresiones de las creencias o de las ideas de memoria. Creemos que esto ha sido olvidado por algunos intérpretes.

De esos rasgos diferenciadores derivan, cuando no se está queriendo decir lo mismo, pero de un modo inadecuado, otra serie de características que en la literatura humeana se suelen proponer como criterio de demarcación entre impresiones e ideas. Entre estas habría que referirse, en primer lugar, *al modo distinto de afectarnos*: las impresiones nos afectan con mayor intensidad. De ahí que Hume, con frecuencia, hable ambigüamente de su mayor fuerza o vivacidad. Otra manera de expresar esto mismo es hablar de *la distinta forma*

---

27 Tweyman ha considerado este rasgo como el único rasgo diferenciador y se ha referido a él diciendo que las impresiones son las percepciones que son paradigmáticas y las ideas las que no (cfr. *op. cit.*, pp. 29-35). Por supuesto, ha negado que la fuerza y vivacidad sea el criterio para diferenciar unas de otras (cfr. *ibid.*; también p. 161).

Para una comparación con Locke en este aspecto, puede verse Rábade, "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", p. 40 y ss.

*en que se conciben* impresiones e ideas. Es lo que Hume denomina a veces el sentimiento que acompaña a las primeras y no se halla junto a las segundas. Nos parece correcto afirmar que la diferencia entre impresiones e ideas es el distinto modo de afectarnos o la distinta manera en que se conciben, pero si no se explica en que consiste ese modo de afectarnos o esa manera de concebirse, esa diferencia no quedará explicada. Es la inmediatez patente y la originalidad de las primeras a la hora de percibirse lo que las diferencia de las segundas. Además habría que tener en cuenta que ese modo distinto de afectarnos o diferente manera de concebirse también es el criterio que se propone para diferenciar determinados tipos de ideas (creencias e ideas de memoria) de otros (ficciones). Esto haría que fuera mucho más difícil diferenciar con ese solo criterio esos tipos de ideas más próximos a las impresiones de las impresiones mismas. En nuestro país García Roca<sup>28</sup> ha defendido esta posición que en líneas generales nos parece correcta, aunque insuficiente.

En segundo lugar, el ser inmediatamente presentes de las impresiones lleva aparejado el que les prestemos un *asentimiento* del que carecen las correspondientes ideas. Pero ese asentimiento también se lo prestamos a las ideas más próximas a las impresiones. Por tanto, si no supusiéramos la inmediatez como característica definitoria de las impresiones, no nos serviría tampoco como criterio de diferenciación.

Además, como ha señalado Laird<sup>29</sup>, este asentimiento no depende de los grados de vivacidad, ya que con distintos grados de vivacidad en impresiones e ideas, prestamos un asentimiento completo.

---

28 Cfr. *Op. cit.*, pp. 82 y ss.

29 Cfr. *op. cit.*, p. 116.

Por último, Hume se refiere con alguna frecuencia a los *distintos efectos* de unas y de otras: las impresiones *gufan* y mueven a la mente con más fuerza<sup>30</sup>. Una vez más eso es extensible a las ideas que se acercan más a las impresiones y, en consecuencia, no es sólo distintivo de estas.

Por todo lo expuesto, creemos que se puede afirmar que la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia mucho más radical que un mayor o menor grado de fuerza o vivacidad. Pero es que, además, el propio Hume con una serie de expresiones estaría apuntando a esa diferencia más profunda. Veámoslas.

En primer lugar, Hume señala en varias ocasiones que la diferencia entre impresiones e ideas es una diferencia de clase:

Todas las percepciones de la mente humana se reducen a dos clases distintas, que denominaré impresiones e ideas (T, 1).

Pero a pesar de esta gran semejanza apreciada en unos pocos casos, las impresiones y las ideas son por lo general de tal modo *diferentes* que nadie tendría escrúpulos en situarlas bajo *grupos* distintos (las cursivas son nuestras).

...Las percepciones se dividen en dos clases; *impresiones e ideas* (T, 456).

He aquí, pues, que podemos dividir todas las percepciones de la mente en dos clases o especies... (E, 18).

En segundo lugar, algunas de las expresiones que utiliza en muchas ocasiones apuntan a una división distinta de la basada en el grado de fuerza o vivacidad:

Cada uno percibirá en seguida por sí mismo la diferencia que hay entre sentir y pensar (T, 2; A, 9).

Incluso el pensamiento más intenso es inferior a la sensación más débil (E, 17).

---

30 "Un hombre furioso es movido de manera distinta que aquel que sólo piensa esta emoción" (E, 17).

En tercer lugar, como señala N. K. Smith<sup>31</sup>, es patente que si en determinadas circunstancias<sup>32</sup> pueden llegar a confundirse las ideas con las impresiones o viceversa es porque el criterio de diferenciación no es la fuerza o vivacidad. Aun más, si el criterio fuera la fuerza o vivacidad, no se acaba de entender cómo Hume sigue manteniéndolo después de reconocer que "sucede a veces que nuestras impresiones son tan tenues y débiles que no podemos diferenciarlas de nuestras ideas" (T, 2).

Por último el propio Hume va a reconocer en el Apéndice que es un error decir "que dos ideas de un mismo objeto (lo que dice exactamente en T, 96 que es el pasaje a que se refiere es: "Todas las percepciones de la mente son de dos clases: impresiones e ideas, y difieren entre sí solamente por sus grados de fuerza y vivacidad") pueden diferir únicamente por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Creo que existen otras diferencias entre las ideas que no pueden ser subsumidas adecuadamente bajo esos términos. Si hubiera dicho que dos ideas de un mismo objeto pueden diferir solamente por su distinto *modo de afección* habría estado más cerca de la verdad" (T, 636).

Un segundo tipo de argumentos a favor de nuestra tesis tiene su base en el tratamiento que hace Hume de otros temas relacionados con el que estamos tratando. En concreto, nos referimos a la explicación que da Hume de la creencia, en la que utiliza prácticamente los mismos términos que aplica a la diferencia entre impresiones e ideas, pero de un modo mucho más claro, a la diferencia entre ideas ficticias y creencias. Así en el Apéndice del *Treatise* dice:

---

31 *Op. cit.*, p. 210. Véase también MacNabb, *David Hume: His Theory of Knowledge and Morality*, pp. 23-24.

32 Esas circunstancias que harían posible la confusión entre impresiones e ideas son: el sueño, el estado febril, la locura o una muy violenta emoción del alma (cfr. T, 2; y E, 17).

Una opinión o creencia no es sino una idea diferente a una ficción, pero no en la naturaleza o disposición de sus partes<sup>33</sup>, sino en el modo de ser concebida. Y sin embargo, cuando deseo explicar este modo apenas si encuentro una palabra que corresponda exactamente al caso, sino que me veo obligado a apelar al sentimiento de cada uno para proporcionarle una perfecta noción de esta operación mental. Una idea a que se presta asentimiento se siente de modo distinto a una idea ficticia, presentada por la sola fantasía. Es este diferente sentimiento el que me esfuerzo por explicar, denominándolo fuerza, vivacidad, solidez, firmeza, o consistencia mayores. Esta variedad de términos, en apariencia tan poco filosófica, intenta únicamente expresar ese acto de la mente que hace que las realidades nos resulten más patentes que las ficciones, que les confiere un mayor peso ante el pensamiento y que les proporciona una mayor influencia sobre las pasiones y la imaginación; y una vez que estemos de acuerdo en la cosa, resultara innecesario disputar sobre los términos (T, 628-629).

Otro texto, también del Apéndice, es sumamente clarificador:

Todo el mundo admitirá fácilmente que en las *concepciones* objeto de convicción y certeza existe *una fuerza* y consistencia mayor que en las vagas e indolentes ensoñaciones de quien hace castillos en el aire. Las primeras nos impresionan con *mayor intensidad* y nos son *más presentes*; la mente tiene una más fácil aprehensión de ellas y *es guiada y movida por ellas con más fuerza*, de modo que les presta asentimiento y permanece en cierto modo fija y en reposo sobre ellas. En una palabra, se aproximan más a las impresiones inmediatamente presentes (T, 624; las cursivas son nuestras).

Por tanto, lo que hace que nosotros creamos -asintamos-a una idea no es que sea más vívida o más fuerte, cosa que se puede lograr por muy distintos procedimientos psicológicos, sin que por ello lleguemos a creer en esa idea, sino la conjunción constante de impresiones similares que proporciona un sentimiento de firmeza y estabilidad que nos lleva a que asintamos<sup>34</sup>. Es esa creencia y estabilidad lo que caracteriza la genuina creencia<sup>35</sup>.

Finalmente citaremos un último texto en el que el propio Hume pone un ejemplo ilustrativo de lo que quiere decir:

---

33 "Naturaleza" aquí vuelve a tener el sentido de contenido de una percepción, en este caso de una idea (cfr. T, 20).

34 Según Laird, la última diferencia y más importante entre impresiones e ideas (de los sueños) es la falta de interconexión entre ellas y con la vida despierta, antes que su cierta falta de realidad intrínseca aparente (*op. cit.*, p. 115).

35 Cfr. MacNabb, D. C. G.: *op. cit.*, pp. 76-81.

Sucede con frecuencia que, de dos hombres que han intervenido en un suceso, el uno lo recordará mucho mejor que el otro, pero nada le será más difícil que lograr que su compañero lo recuerde. A tal fin, repasa vanamente varias circunstancias: menciona el tiempo, el lugar, la compañía, lo que entonces se dijo, lo que hicieron cuantos intervinieron en el suceso. Hasta que, por fin, consigue acertar con alguna feliz circunstancia que hace revivir el suceso en conjunto, logrando así que su amigo recobre perfecta memoria de cada detalle. En este caso, la persona que era incapaz de recordar va recibiendo al principio cada imagen según la otra persona las va exponiendo, con las mismas circunstancias de tiempo y lugar; y, sin embargo, las considera ficciones de la imaginación. Pero tan pronto como se menciona la circunstancia reveladora, ésta incide sobre la memoria, con lo que esas mismas ideas aparecen ahora bajo un nuevo aspecto, ejerciendo de algún modo *una afección distinta* a la anterior. Sin que se haya producido ninguna otra alteración, aparte del modo de afección, las ideas se convierten inmediatamente en ideas de memoria, y se les presta *asentimiento* (T, 627-628; la cursiva es nuestra).

La elocuencia de las palabras de Hume, nos evitan un comentario de las mismas.

#### 4.3. EL PRINCIPIO POSITIVISTA DE DERIVACIÓN

El principio de derivación juega un papel central en la epistemología de Hume, ya que nos va a proporcionar el criterio para aceptar unas ideas como legítimas, esto es, válidas cognoscitivamente, y rechazar otras como carentes de contenido epistemológico. Es, en consecuencia, fundamental que clarifiquemos el modo adecuado de entender dicho principio<sup>36</sup>.

---

36 Un problema que presenta la aplicación de este criterio de distinción, del que nosotros no nos vamos a ocupar ahora, ha sido señalado por Stroud, (cfr. *Hume*, p. 47, n. 5): hay que suponer que "nuestras impresiones pueden "permanecer" en la mente después de haber sido "tenidas" de tal modo que podemos notar sus semejanzas con sus ideas "correspondientes"". También cfr. Laird, *op. cit.*, p. 32; Price, "The Permanent Significance of Hume's Philosophy", p. 6; Passmore, *Hume's Intentions*, p. 94.

Livingston, por su parte, considera erróneo hacer una lectura del principio de derivación según la cual sea necesario tener presentes las impresiones pasadas para poder comparar las ideas con ellas. El sostiene que "si alguna vez pudimos conocer algo sobre un objeto en el pasado, entonces podemos comparar este objeto con una existencia presente... Podemos comparar las instituciones políticas modernas con las medievales sin tenerlas disponibles para inspeccionarlas en el presente" (*op. cit.*, p. 92). Aun más, para Livingston, éste es el principal valor del primer principio de Hume. Pone bajo el foco lo que otras teorías del significado (todas



A nuestro juicio, dicho principio debe ser entendido dentro del marco general de una interpretación positivista como la que venimos haciendo. Veamos lo que eso significa.

Las relaciones entre impresiones e ideas, según el modo tradicional de entenderlas que venimos criticando, consisten en que las ideas son copias de las impresiones. Sin embargo, esto no resulta nada claro a juzgar por la diversidad de expresiones que utiliza Hume para referirse a ellas. Esas expresiones son tantas y tan variadas<sup>37</sup> que, sin duda, han sido ellas mismas las que han propiciado las múltiples maneras de entender esas relaciones en la abundante literatura sobre el tema.

---

aquellas que implican alguna forma de nihilismo histórico) han oscurecido: la importancia de los conceptos que implican el pasado (*past-entailing concepts*), el pensamiento narrativo como una forma de entender y el pasado como una categoría de la realidad" (*op. cit.*, p. 108).

Una propuesta totalmente contraria a la de Livingston, aunque referida a las ideas de memoria con respecto a las impresiones, hará O. Johnson en "'Lively' Memory and 'Past' Memory", a saber, "debemos abandonar el concepto de pasado, como es normalmente entendido en el sentido de que algo una vez existió, de nuestro análisis de la memoria. La memoria pasada debe ser abandonada en favor de la memoria presente, que en la teoría de Hume es equivalente a memoria vívida" (p. 353).

La opinión de Hume al respecto es lo suficientemente clara como para cortar toda discusión sobre el asunto: "no necesito decir que no constituye una objeción válida contra la doctrina presente el que podamos razonar de hecho sobre nuestras pasadas conclusiones o principios sin recurrir a las impresiones de que en un principio surgieron. En efecto, aun suponiendo que esas impresiones se hubieran borrado enteramente de la memoria, puede seguir existiendo la convicción que produjeron" (T, 84).

37 Esas expresiones se podrían agrupar en los siguientes tipos:

- 1) Las que dicen que las ideas son *semejantes* a las impresiones (T, 2; T, 3; T, 4).
- 2) Las que señalan que las ideas son *copias* de las impresiones (T, 3; T, 4).
- 3) Las que indican que las ideas *derivan* de las impresiones (T, 4; T, 7).
- 4) Las que hablan de una *correspondencia* entre unas y otras (T, 3; T, 4; T, 7).
- 5) Las que afirman la *prioridad* de las impresiones con respecto a las ideas (T, 5; T, 7).
- 6) Las que establecen que las impresiones son *causas* de las ideas (T, 5).

Para intentar desvelar el genuino pensamiento de Hume, pensamos que en primer lugar hay que tener en cuenta el contexto filosófico en el que él sitúa el problema y ese contexto es el de la discusión de las ideas innatas<sup>38</sup>:

Es notable, en efecto, que el presente problema de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas sea el mismo que tanto ruido ha producido planteado en otros términos: cuando se discutía si hay *ideas innatas* o si todas las ideas se derivan de la sensación y la reflexión (T, 7)<sup>39</sup>.

Teniendo en cuenta, de acuerdo con las palabras que acabamos de citar del propio Hume, que el problema que él tiene en mente es el de la procedencia de nuestras impresiones o de nuestras ideas, lo que estaría afirmando de muy diversas maneras es que las ideas proceden de las impresiones o que las ideas derivan de las impresiones. Con otras palabras, Hume pretende dejar sentado el principio positivista de que no hay ideas innatas en el sentido racionalista. Es decir, no hay ningún contenido de la mente que no proceda de la experiencia<sup>40</sup>, si pretende tener carta de legitimidad. Todo el conocimiento tiene su base y deriva de la experiencia. Sólo aquellas ideas que derivan de impresiones serán cognoscitivamente válidas y aceptables. Además, otro tipo de interpretación choca con lo que Hume dice en otras partes de su obra. Veamos cómo esto es

---

38 Cfr. Tweyman, *op. cit.*, pp. 29-30; Rábade, "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", pp. 40 y ss.

39 Lo mismo viene a decir en A, 9:

La primera proposición que anticipa, es que todas nuestras ideas, o percepciones débiles, son derivadas de nuestras impresiones, o percepciones fuertes, y que nunca podemos pensar en cosa alguna que no hayamos visto fuera de nosotros, o sentido en nuestras propias mentes. Esta proposición parece ser equivalente a aquella que tanto esfuerzo le costó establecer al Sr. Locke, a saber, *que no hay ideas innatas*.

También en E, 22, n. 1, hace referencia al mismo tema.

40 Cfr. Stroud, *op. cit.*, p. 54.

así con respecto a la interpretación tradicional de que las ideas son copias de las impresiones<sup>41</sup>:

1º) El mismo Hume admite que muchas ideas complejas no son copias de impresiones:

Ahora advierto que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas (T, 3).

Lo que sí reconoce es que las ideas complejas están formadas por ideas simples que son copias de impresiones simples.

2º) Nuestro autor también reconoce que las ideas de espacio y de tiempo no derivan de ninguna impresión:

De igual modo que de la disposición de los objetos visibles y tangibles recibimos la idea de espacio, formamos la de tiempo en base a la sucesión de ideas e impresiones (T, 35).

Y de un modo más explícito afirma:

La idea de tiempo no se deriva de una impresión particular mezclada con otras y claramente distinguible de ellas, sino que surge siempre según el modo de manifestación de las impresiones a la mente, sin formar parte de ellas (T, 36).

Por tanto, para Hume, "allí donde no tengamos percepciones sucesivas no tendremos noción del tiempo" (T, 35).

Lo mismo cabría decir de la idea de conexión necesaria que surge en la mente debido a la repetición (T, 155-156).

Por otro lado, como señala Zabeeh<sup>42</sup>, "si en algún caso tiene sentido usar la terminología de "copiar" o "exacta representación" con referencia a las imágenes, es sólo posible con respecto a los datos sensible visuales".

---

<sup>41</sup> La historia de esta confusión entre la tesis de la derivabilidad y la tesis de la copia se inicia ya con los primeros estudiosos de Hume, así T. H. Green, *The Philosophical Works of David Hume*, p. 195; Cavendish, *David Hume*, pp. 33-34. Todos ellos, además, acusan a Hume de contradicción como consecuencia de atribuirle dicha tesis.

Pensamos, además, que la tesis de que las ideas son copias de las impresiones ha estado tradicionalmente vinculada a la de que las ideas son imágenes mentales. Ahora bien, esa tesis nos parece también totalmente errónea<sup>43</sup>. En consecuencia, no serviría de nada recurrir a ella en busca de apoyo<sup>44</sup>.

---

42 *Op. cit.*, p. 72.

43 Hume, como hemos dicho, afirma en la primera página del *Treatise* que las ideas son "las imágenes débiles de las impresiones", y esa es la tesis que en apariencia mantiene a lo largo de los tres libros del mismo. Este modo de entender a Hume, además, vendría apoyado por la sección dedicada a las ideas abstractas (T, I, I, VII) y según la cual parece que Hume, siguiendo a Berkeley, defendería que no existen ideas abstractas o universales y que lo único que tenemos son imágenes concretas que, asociadas a un término, funcionan como ideas abstractas, debido a un hábito o costumbre. Esta interpretación es la que se ha aceptado tradicionalmente, aunque también ha sido sostenida por otros autores que no cabe englobar en ese grupo como Laird (cfr. *op. cit.*, p. 68), Pflaum (cfr. "Hume's Treatment of Belief", p. 160), Cavendish (cfr. *op. cit.*, pp. 31-32), Flew (cfr. *op. cit.*, p. 22), Bennet (cfr. *op. cit.*, pp. 291-306), o Harrison (cfr. *op. cit.*, pp. 29 y ss.) y desde la que se ha criticado muy duramente la filosofía humeana, especialmente porque al identificar Hume las ideas con las imágenes mentales que son privadas y entenderse que los significados de la palabras son las ideas, la comunicación sería imposible, puesto que ésta requiere la existencia de un mundo público por referencia al cual las palabras pueden tener significado.

Frente a ella, nosotros pensamos que, si bien es cierto que Hume parece identificar en un primer momento las ideas con imágenes mentales, poco a poco y casi desde el inicio del *Treatise* va admitiendo, aunque de un modo tácito, otros contenidos de la mente que no son impresiones y que, por tanto, deben ser ideas según su división, hasta culminar en la *Enquiry* donde en ningún caso llega a hablar de las ideas como imágenes mentales. En cualquier caso, el modo de expresarse de Hume es, una vez más, lo suficientemente confuso como para inducir a error. Probablemente la dificultad fundamental deriva de la utilización que hace Hume del término idea, al emplearlo con dos sentidos claramente diferentes (cfr. Price, "The Permanent Significance of Hume's Philosophy", p. 5; García Roca, *op. cit.*, p. 90; Livingston, *op. cit.*, p. 77): como imagen mental y como concepto.

Como esta interpretación que defendemos ha sido ya anteriormente propuesta y ampliamente argumentada por intérpretes tan prestigiosos como Constance Maund (cfr. *Hume's Theory of Knowledge*, pp. 169-176), N. Kemp Smith (cfr. *op. cit.*, pp. 260 y ss.), Zabeeh ("Vindication of Hume", pp. 294 y ss.), Yolton ("Hume Ideas" y "The Concept of Experience in Locke and Hume", p. 67), Gaskin (*Hume's Philosophy of Religion*, pp. 74-77) y, entre nosotros, J. García Roca (cfr. *op. cit.*, pp. 89 y ss.), no nos vamos a detener a repetir sus argumentos.

Por lo que respecta al problema de las ideas abstractas (un estudio muy amplio de este problema en Hume comparándolo con la concepción del mismo que tenía la filosofía tradicional, puede encontrarse en Echandiá, *Experiencia y sentido. Un estudio sobre la filosofía de David Hume*, pp. 37-82), que, como decíamos, es otro de los apoyos de la lectura tradicional de este tema, pensamos que, para que pueda ser posible lo que afirma Hume, esto es, que "después de que la mente ha producido una idea individual -sobre la que razonamos- la costumbre que la acompaña, revivida por el término general o abstracto, sugiera al momento cualquier otra idea individual cuando hacemos por casualidad un razonamiento que no está de acuerdo con la idea

primera" (T, 21), es necesario que tengamos previamente definida la clase o el conjunto de todos los objetos que la costumbre nos pueda sugerir. Y una definición efectiva de un conjunto (cfr. Deaño, A.: *Introducción a la lógica formal*, vol. 1, p. 25) sólo se puede hacer de dos maneras: o bien haciendo una enumeración exhaustiva de todos los miembros del conjunto, o bien dando una o varias notas que caractericen a todos y sólo los miembros de ese conjunto. Ahora bien, lo primero en una gran parte de los casos es imposible (T, 22), luego el procedimiento que seguimos debe de ser el segundo. Pero en este caso nos encontramos con que debemos tener previamente *in mente* las notas definitorias de un término y/o concepto, esto es, debemos tener presente la semejanza que es común a todos los individuos a los que se puede aplicar el término general (T, 20). Y, como señala Kemp Smith, "está claro que la 'semejanza' encontrada, y que al encontrar se señala mediante un nombre (para distinguirla de 'los muchos respetos' en que difieren los diversos particulares) no es una imagen particular y completamente determinada; es aquello en lo que ciertas imágenes determinadas, que por otro lado difieren en grados de cantidad y cualidad, concuerdan entre sí. Y puesto que no puede equivaler a ninguna imagen particular, se sigue de aquí que si *todas* las ideas son imágenes particulares, no puede haber ninguna idea de la misma" (*op. cit.*, p. 260). Ahora bien, como Hume admite que la hay, y que, además, es la aprehensión previa de esa semejanza lo que posibilita la utilización de los términos generales, podemos concluir que sí existen conceptos abstractos o ideas generales que no son imágenes mentales. Pero es que, además, en los textos del propio Hume se pueden encontrar sugerencias de cómo eso es posible. Así, al hablar de las cualidades de nuestras ideas de espacio y tiempo (T, I, II, III) afirma:

Supongamos que en el objeto externo -o composición de puntos coloreados- del que hemos recibido en principio la idea de extensión, los puntos fueran de color púrpura; de esto se sigue que en toda repetición de tal idea no sólo situaríamos entre sí los puntos en el mismo orden, sino que también les conferiríamos ese preciso color, único que conocemos. Pero luego de tener experiencia de los demás colores: violeta, verde, rojo, blanco, negro, y de todas las diferentes combinaciones de éstos, al encontrar una semejanza en la disposición de los puntos coloreados, de que están compuestos, omitimos en lo posible las peculiaridades relativas al color, encontrando así una idea abstracta que consta meramente de esa disposición de puntos o modo de aparición en que todos ellos coinciden (T, 34).

Por eso Bricke ha podido hablar, con toda legitimidad, de que en Hume los conceptos son adquiridos por un proceso de abstracción, que, además, lleva asociado la adquisición de una habilidad lingüística (cfr. *Hume's Philosophy of Mind*, pp. 101 y ss.).

La confusión a que induce Hume se debe a que parece que está argumentando contra las ideas abstractas, cuando en realidad lo está haciendo contra las imágenes abstractas (cfr. Kemp Smith, *op. cit.*, 257; García Roca, *op. cit.*, pp. 89-90). Parece que Berkeley entendió que Locke había hablado de imágenes abstractas y esto le llevó a criticarlo, crítica que suscribiría Hume (cfr. Echandía, *op. cit.*, pp. 55-59). En palabras de Smith, "lo que hace su argumentación tan insatisfactoria, y la sección en su totalidad tan equívoca, es que el problema principal, tal y como es planteado en la frase inicial, es evadido, y no solucionado. Ya que la cuestión, como allí la plantea, no es si las imágenes son en algunos casos abstractas, ni qué papel juega la imaginaria en nuestro pensamiento abstracto, sino "si [las ideas abstractas o generales] son generales o particulares en la concepción que la mente tiene de ellas" (T, 17). Parece que responde que no hay ideas abstractas de ninguna clase, sino sólo esta o aquella imagen particular y que además de estas imágenes no hay nada, salvo el "acto de la mente" (T, 22) por medio del cual a través de la costumbre y el hábito, estas imágenes particulares sugieren otras no menos determinadas. Pero una lectura cuidadosa de esta sección no permite una interpretación tal de sus enseñanzas. Lo que sostiene [Hume] de un modo inequívoco es que la aprehensión de una semejanza entre las

De acuerdo con todo lo expuesto, creemos que el principio de derivación habría que formularlo diciendo que las ideas proceden de las impresiones. Ahora bien, lo que Hume no deja claro, y de ahí las múltiples posibilidades de interpretación, es el modo como se realiza ese paso de las impresiones a las ideas. Sin embargo, sí creemos que queda fuera de toda duda que no es sólo por un procedimiento de copiado, aunque en muchos casos sea eso lo que ocurre. Dicho de otra manera, Hume admite, aunque no explícitamente, que las ideas pueden derivar de las impresiones por varios caminos (procedimientos): unos directos, como es el procedimiento de la copia, y otros indirectos, como en muchas ideas complejas (tiempo, espacio, etc.).

---

imágenes particulares es no sólo posible para la mente, sino que debe ocurrir antes que ésta use el término general en el que la costumbre y el hábito descansan" (*op. cit.*, pp. 261-262).

Por todo ello podemos concluir el comentario de la sección "De las ideas abstractas" afirmando que las dos principales tesis sostenidas por Hume allí "no equivalen a otra cosa que a decir que las imágenes no son nunca abstractas, y que un mecanismo asociativo juega un papel importante al determinar la imaginaria a través de la que lo abstracto es aprehendido" (K. Smith, *op. cit.*, p. 261).

Finalmente hay algunos aspectos importantes de la filosofía de Hume que entrarían en contradicción con la tesis de que las ideas son imágenes mentales. Nos referimos a la distinción que hace entre proposiciones que versan sobre relaciones de ideas y proposiciones que tratan de cuestiones de hecho. Las primeras son proposiciones necesarias, cuya verdad puede ser conocida "por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo" (E, 25). Como ha señalado Flew (*op. cit.*, p. 55), esto no es posible si las ideas fueran imágenes mentales. En este caso las relaciones entre imágenes mentales pertenecerían a las cuestiones de hecho. Por tanto, a estas alturas, Hume habría descartado ya la identificación entre ideas e imágenes mentales.

Por otra parte, el cambio que se produce en la *Enquiry* con respecto al *Treatise* en el modo de concebir la Geometría que pasa a ser considerada como una ciencia exacta (un análisis de las diferentes posiciones que Hume adopta con respecto a la Geometría en el *Treatise* y en la *Enquiry* puede verse en C. Mellizo: "Hume y el problema de la Geometría", recogido en el volumen *En torno a David Hume*, pp. 85-121), podría ser explicado por la evolución en la manera de concebir las ideas.

44 Esta crítica que acabamos de exponer es en líneas generales suscrita por los que defienden una lectura positivista de Hume: Zabeh, *Hume, Precursor of Modern Empiricism*, pp. 72-74; García Roca, *op. cit.*, pp. 87-89.

La razón por la que, a nuestro juicio, Hume no quiere reconocer de un modo explícito esos otros procedimientos indirectos es porque, en esos casos, es mucho más difícil establecer una separación tajante entre conceptos de procedencia empírica y conceptos especulativos. Pensamos que fue el temor de Hume a dejar una puerta abierta a la metafísica especulativa, que él tanto odiaba, lo que hace que se aferre de un modo a veces poco racional a la tesis de que las ideas son copias de las impresiones.

Por otra parte, la insistencia de Hume en que las ideas son copias de las impresiones creemos que se debe a su concepción errónea de que para que una idea represente a una impresión debe ser una imagen fiel de ella. Dicho más claramente, su teoría de la representación es errónea<sup>45</sup>.

Por lo demás, la importancia del principio de derivación es puesta de manifiesto por el propio Hume:

Este es el primer principio que establezco en la ciencia de la naturaleza humana; y no debemos despreciarlo a causa de su aparente simplicidad (T, 7)<sup>46</sup>.

Y es él mismo también quien resalta su utilidad en distintas ocasiones:

Espero que esta clara exposición del problema haga desaparecer todas las polémicas permitiendo que ese principio sea utilizado en nuestros razonamientos con más frecuencia de la que hasta ahora parecía haberse hecho (T, 7).

No ha podido hacerse descubrimiento más feliz para resolver todas las disputas relativas a las ideas que el principio antes mencionado, según el cual, las impresiones preceden siempre a las ideas, y toda idea con que está dotada la imaginación ha hecho primero su aparición en una correspondiente impresión (T, 33).

Parece una proposición que no admitirá mucha discusión que todas nuestras ideas no son sino copias de nuestras impresiones, o, en otras

---

45 Cfr. Ayer, *Hume*, p. 57.

46 El entusiasmo de Hume con el principio de derivación es tal que, como decíamos, lo llega a comparar con un microscopio (cfr. E, 62).

palabras, que nos es imposible pensar algo que no hemos sentido previamente con nuestros sentidos internos o externos. He intentado explicar y demostrar esta proposición y he expresado mis esperanzas de que, con su debida aplicación, los hombres podrán alcanzar mayor claridad y precisión en sus razonamientos filosóficos que las que hasta ahora han sido capaces de conseguir (E, 62)<sup>47</sup>.

#### 4.4. STATUS LÓGICO DEL PRINCIPIO DE DERIVACIÓN

Si Hume va a utilizar, como acabamos de ver, el principio de derivación de las ideas a partir de las impresiones como criterio epistemológico<sup>48</sup> con el que establecer las ideas válidas (y los términos asociados a ellas) por tener contenido empírico y rechazar las carentes del mismo, parece conveniente, si no necesario, analizar cuál es el *status* lógico del mismo.

A nuestro juicio y siguiendo la interpretación que estamos haciendo, no admite ninguna duda que Hume presenta dicho principio como una generalización empírica con pretensiones de validez universal<sup>49</sup>. Es evidente que si Hume, de acuerdo con su planteamiento positivista, quiere hacer una ciencia empírica de la naturaleza humana, cualquier principio que establezca,

---

47 De todas la formas, la aplicación de este principio no es tan clara como puedan sugerir estos textos. Ya hacíamos referencia a algunos de los problemas que presenta dicha aplicación en nuestra nota 36 de este mismo capítulo.

48 Esto mismo se podría expresar diciendo que Hume va a utilizar el principio de derivación como criterio de significación y, en consecuencia, como el instrumento básico para criticar muchos de los términos (conceptos) de la metafísica tradicional y racionalista como carentes de sentido.

49 Una interpretación semejante es la que hace Zabeeh, al señalar que "el criterio, con todos sus defectos y méritos, es una generalización de la experiencia" (*op. cit.*, p. 84; véase también su "Vindication of Hume", p. 292).

Igualmente, Flage sostiene que "la prioridad de una impresión a su correspondiente idea no es una afirmación analítica; es una hipótesis causal, una hipótesis que tenderá a ser confirmada o refutada por las consideraciones del resto del *Tratado*" (*op. cit.*, p. 22).

Para Tweyman también Hume establece que las impresiones son condición suficiente y necesaria de las ideas sobre bases inductivas (cfr. *op. cit.*, pp. 30-31).



como decíamos<sup>50</sup>, debe estar basado en la experiencia. Que Hume hace una propuesta en ese sentido lo muestra:

1º) Los argumentos con los que pretende probarlo: aduce hechos (tipos de fenómenos) que apoyarían dicha generalización (T, 4-5):

Para darle a un niño una idea de rojo o naranja, de dulce o amargo, le presento los objetos o, en otras palabras, le hago tener esas impresiones, pero no procedo en forma tan absurda que me esfuerce en producir las impresiones excitando las ideas (T, 5).

Siempre que por accidente las facultades que dan origen a impresiones de algún tipo se ven impedidas en sus operaciones (como le ocurre al que ha nacido ciego o sordo), no sólo se pierden las impresiones, sino también las ideas correspondientes, de modo que jamás aparecerá en la mente el menor rastro de unas u otras (*ibid.*).

2º) Reta a quien no acepte la universalidad del principio a que proponga contraejemplos (T, 4). O bien, en otros casos, Hume reconoce que de surgir algún contraejemplo tendría que rechazar el principio. Así hablando de la causalidad afirma:

Cuando dirijo mi vista a las *cualidades conocidas* de los objetos descubro de inmediato que la relación de causa y efecto no depende en lo más mínimo de *ellas*. Cuando examino sus relaciones no encuentro sino las de contigüidad y sucesión, que he considerado ya imperfectas e insatisfactorias. ¿Me obligará la falta de esperanza en el éxito a afirmar que estoy en este caso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconsistencia, dado que el principio contrario ha sido ya admitido con tal firmeza que no admite ulterior duda; al menos, hasta haber examinado más plenamente la presente dificultad (T, 77)<sup>51</sup>.

Que el principio de derivación sea una generalización empírica, por tanto, tendrá consecuencias importantes para el desarrollo de la ciencia del hombre humeana. Cuando se encuentre con casos que no se atienen a dicho principio, o renuncia al mismo, cosa a la que no va a estar dispuesto Hume -

---

50 *Supra*, apartado 2.3.

51 Cfr. Stroud, *op. cit.*, p. 71.

véase el texto que acabamos de citar-, o explica esos casos en función de dicho principio, que es la opción que tomará siempre. Lo que queremos decir es que, una vez que Hume, utilizando el principio de derivación, ha mostrado que una idea no tiene la impresión correspondiente, todavía se le podría decir que esa idea es válida, porque hay otro principio u otra teoría que explica mejor el fenómeno -y, por supuesto, el resto de las ideas- y que, por tanto, su principio falla. Ante esa situación a Hume sólo le queda la opción de explicar cómo dicha idea se ha podido formar en base al principio de derivación, aunque en ese proceso de formación se haya confundido la base experiencial de la misma. De ahí que una parte importante del *Tratado* esté dedicado a dar esas explicaciones psicológicas por las que tantas críticas ha recibido.

Una interpretación como la que estamos dando tiene que enfrentarse inevitablemente con el hecho de que el propio Hume pone un contraejemplo<sup>52</sup> que, según él, "es tan excepcional que casi no vale la pena observarlo, y no merece que, solamente por su causa, alteremos nuestro principio" (E, 21)<sup>53</sup>.

---

52 Para Cavendish, "no es obvio que un hombre pueda formarse la idea (esto es, una imagen visual precisa) de un matiz de azul que nunca ha visto, independientemente de cuantos otros matices de azul haya visto" (*op. cit.*, p. 163, n.8).

Por nuestra parte, como ya decíamos, pensamos que es erróneo identificar las ideas con las imágenes y, en consecuencia, nos parece que se equivoca Cavendish, ya que, si no se produce dicha identificación, creemos que sí sería posible formarse tal idea.

53 Una explicación de la peculiaridad de este contraejemplo y de como esa peculiaridad no alcanza a otros casos, como las ideas de conexión necesaria, sustancia y demás ideas que Hume critica, y, por tanto, de por qué Hume desprecia este contraejemplo como carente de importancia, se puede hallar en L.-M. Russow, "Simple Ideas and Resemblance". Esa explicación suya, sin embargo, sólo de una manera muy vaga responde al problema que nos estamos planteando nosotros, a saber, si este contraejemplo violaría el principio de derivación. Russow efectivamente dice que la explicación que propone para el matiz de azul que falta "es consistente con los principios fundamentales de la teoría de Hume" (*loc. cit.*, p. 349), pero no muestra de una manera clara cómo, ya que su explicación se centra especialmente en el funcionamiento de la imaginación, en cómo entiende Hume las ideas simples, teniendo en cuenta las distinciones de razón, y en cómo esa concepción suya permite hablar de semejanza entre ellas, sin necesidad de establecer partes en las mismas, de modo que la imaginación pueda "variar la idea sin romperla en partes separadas" y así, suponemos nosotros, dar lugar a la idea de un matiz nuevo a partir de

Dos son las formas posibles de superar esta aparente contradicción:

1) O Hume no quería decir lo que parece que dice.

2) O el tipo de proposición no es el que parece ser.

La primera vía para salvar a Hume de la contradicción ha sido la tomada en general por los defensores de una lectura puramente positivista (Zabeeh<sup>54</sup>, García Roca<sup>55</sup>, etc.). Según estos intérpretes lo que Hume pretendería establecer con el principio de derivación es la prioridad de las impresiones con respecto a las ideas y no ninguna otra cosa. Si esto es así, la contradicción desaparece ya que el contraejemplo no es tal, puesto que la idea del matiz que falta sólo la podríamos formar con posterioridad a las impresiones del resto de los matices y a la impresión de todos ellos ordenados.

Ahora bien, no se entiende por qué el propio Hume propone este caso como una excepción si realmente en lo que estaba pensando era únicamente en que las impresiones tienen prioridad con respecto a las ideas y que éstas, por tanto, derivan de aquellas. La explicación puramente positivista nos parece, en consecuencia, acertada, pero insuficiente<sup>56</sup>.

El otro modo de solucionar el problema es afirmar que aunque Hume propone el principio como una generalización empírica, en realidad lo que está haciendo es dando una definición de lo que va a entender por idea y, por tanto,

---

otro. Si es esa la conclusión que quiere establecer Russow, en ese caso, no estaría muy lejos de la propuesta que vamos a hacer nosotros, en cuanto que su explicación entraría dentro de lo que hemos denominado derivaciones indirectas.

54 Cfr. *op. cit.*, p. 55.

55 Cfr. *op. cit.*, pp. 87-89.

56 Es curioso que García Roca que se ocupa ampliamente del problema no mencione en su análisis este contraejemplo del propio Hume.

proponiendo una tautología. Entre los partidarios de esta solución destacan Flew<sup>57</sup> y Cavendish<sup>58</sup>.

Tampoco nos parece muy convincente esta interpretación puesto que el propio Hume dice muy claramente y sin lugar para la ambigüedad que su principio deriva de la observación y que reta a cualquiera a que ponga contraejemplos.

Además, como señala Noxon, la utilización que hace de dicho principio desmiente que lo considere como "una verdad lógicamente cierta. El uso que hace de él implica todo lo contrario. Si Hume hubiese utilizado su primer principio como si fuera lógicamente necesario, habría condenado por absurdos los términos que violasen el principio. Nunca hace tal cosa. No elimina nunca, por ejemplo la idea de un yo simple e invariable por ser contradictoria, sino por ser una ficción cuyas fuentes en la experiencia es incapaz de descubrir la introspección"<sup>59</sup>.

A nuestro juicio la aparente contradicción de Hume se resuelve si consideramos que cuando habla de un contraejemplo está pensando en un tipo de derivación directa (la idea como copia de una impresión) y por eso le parece un contraejemplo<sup>60</sup>. Sin embargo, como creemos haber dejado ya establecido, lo que a él realmente le interesa es destacar que las ideas derivan de las impresiones sea de un modo directo o indirecto, y por eso desprecia el

---

57 Cfr. *op. cit.*, p. 26.

58 Cfr. *op. cit.*, p. 37.

59 *La evolución de la filosofía de Hume*, p. 143.

60 Butler ha sintetizado muy claramente la cuestión: "El problema del matiz de azul que falta es insuperable si uno exige una imagen-pintura, pero si lo que se pide es un contenido conceptual, el problema se evapora" (*loc. cit.*, p. 130).

contraejemplo<sup>61</sup>. Recuérdese que, como decíamos<sup>62</sup>, el contexto en el que Hume sitúa este problema es el de las ideas innatas y lo que pretende es dejar claro que no hay ideas innatas<sup>63</sup>.

Ahora bien, si aceptamos que el principio de derivación es una generalización empírica, y eso es lo que nosotros pensamos, el problema que se plantea es cómo una generalización empírica puede servir de criterio de significación. Capaldi<sup>64</sup> ha defendido que al mismo tiempo que es una generalización empírica, Hume quiere utilizar este principio como una regla o máxima<sup>65</sup>, de modo semejante a como los positivistas lógicos utilizaron el principio de verificación. Pero con la ventaja de que el principio de derivación de Hume respetaría lo que estipula, esto es, que está derivado de la experiencia. Por nuestra parte, ya hemos señalado reiteradamente que Hume no creía que, porque tuviera una base empírica, no se podía utilizar como criterio epistemológico y semántico.

Livingston ha defendido una interpretación en parte semejante a la nuestra, aunque condicionada por su tesis, de que para Hume, "nadie entiende completamente los conceptos experimentales a no ser que logre un dominio interno y externo de ellos"<sup>66</sup>, esto es, a no ser que entienda los conceptos porque ha experimentado el referente -ha tenido la impresión correspondiente- y domine las reglas que establecen el uso del término correspondiente. Partiendo,

---

61 Cfr. Stroud, *op. cit.*, pp. 55-57.

62 Véase el punto 4.4.

63 Cfr. T'weyman, *op. cit.*, pp. 38-39.

64 Cfr. *op. cit.*, p. 87.

65 Cfr. también Zabeeh, "Vindication of Hume", p. 292.

66 *op. cit.*, p. 86.

pues, de esa tesis, sus puntos de vista sobre el principio de derivación se podrían resumir en los cinco puntos siguientes:

1) "Aunque el primer principio no es una mera generalización empírica aislada, tiene contenido empírico"<sup>67</sup>.

2) "Hume, de hecho, no trata el principio como una proposición analítica"<sup>68</sup>.

3) El principio "es empleado como una regla para llevar a la práctica un paradigma de lo que es tener un concepto de algo"<sup>69</sup>.

4) "El paradigma tiene autoridad porque ilumina la estructura de una clase muy grande de conceptos, esto es, los conceptos experimentales"<sup>70</sup>.

5) "Si el primer principio tiene que ser visto como una regla, entonces debe ser valorado en términos de su utilidad para clarificar nuestras ideas"<sup>71</sup>.

Nosotros en gran parte subscribimos estos cinco puntos, aunque con ciertas modificaciones. Aceptamos, con ciertos reparos, la formulación que hace del punto 1; pero rechazamos el punto 4 y lo modificaríamos de manera que no de a entender que, para Hume, además de los conceptos experimentales, hay otros que considera válidos. A nuestro juicio, una de las consecuencias fundamentales del positivismo de Hume que venimos defendiendo, es precisamente el rechazo a cualquier concepto que no tenga una base experiencial.

---

<sup>67</sup> *op. cit.*, p. 86.

<sup>68</sup> *Ibid.*

<sup>69</sup> *Ibid.*

<sup>70</sup> *Ibid.*

<sup>71</sup> *Ibid.*

Por eso creemos que en ese punto, esto es, en la distinción entre conceptos experienciales y conceptos de la ciencia teórica, de las matemáticas<sup>72</sup> y "algunos conceptos como prometer, [que] no funcionan referencialmente"<sup>73</sup>, de manera que el principio de derivación sería sólo válido para los primeros y no para los segundos, es errónea. Errónea, en primer lugar, porque Hume no separa los conceptos experimentales de los conceptos de la ciencia teórica. Y errónea también porque Livingston pone dentro de un mismo grupo los conceptos de la ciencia teórica y los de las matemáticas, cosa que Hume no hace.

Esta lectura equivocada es lo que le hace a Livingston entender que "el primer principio no se aplica a conceptos teóricos como 'gravedad' o 'inercia' y [que] Hume concluye, característicamente, que no tenemos una idea adecuada de las entidades a las que se refieren, pero [que] no concluye que no tienen referencia en absoluto, [porque] el significado de tales expresiones debe ser especificado por las reglas de su aplicación en el lenguaje de la ciencia teórica"<sup>74</sup>.

Nosotros pensamos que el primer principio sí se aplica a tales conceptos y que Hume efectivamente, de acuerdo con dicho principio, dice que no tenemos una idea adecuada de tales entidades. Ahora bien, Hume no los rechaza totalmente, pero no por la razón que propone Livingston, sino precisamente en función del primer principio, esto es, en la medida en que tales conceptos tienen un cierto contenido empírico. Dicho de otra manera, los

---

<sup>72</sup> *Ibid.*

<sup>73</sup> *Op. cit.*, p. 87.

<sup>74</sup> *Ibid.*

reparos de Hume a tales conceptos vienen por no adecuarse totalmente a las exigencias del principio de derivación. Son reparos que pretenden alertarnos de la facilidad con que nos podemos hacer ilusiones falsas acerca de lo que esos conceptos significan, acerca de cuál es su referente. En la medida en que tienen una cierta base experiencial no son rechazables, pero teniendo en todo momento muy presente cuál es esa base experiencial. Es lo mismo que hace Hume con otros conceptos como el de causalidad, objetos externos o identidad personal. No los rechaza totalmente, sino que los reduce a sus justos límites experienciales. Esto es lo que nosotros entendemos que debe ser la lectura correcta de Hume y lo que venimos denominando como la cara positivista de su filosofía.

A la luz de la interpretación del principio de derivación que estamos haciendo, la teoría del lenguaje que propone Livingston nos parece, cuando menos, discutible. Según esta teoría, como ya decíamos, sólo comprendemos completamente los conceptos cuando tenemos una comprensión interna de ellos -hemos experimentado las impresiones correspondientes- y una comprensión externa -dominamos las convenciones lingüísticas de su uso-. Las consecuencias que va a tener esta teoría es que el primer principio tiene una aplicabilidad restringida<sup>75</sup> sólo a los términos referenciales, de manera que los términos no referenciales sería significativos en la medida en que podamos tener de ellos una comprensión externa, aunque carezcamos de la interna<sup>76</sup>.

---

75 Cfr. *op. cit.*, pp. 73 y 75.

76 De todas formas, parece que Livingston no las tiene todas consigo, ya que, a veces, reconoce que "Hume, excepto de un modo superficial, no examina la cuestión de cómo es posible ["tener alguna comprensión de los conceptos teóricos que pretenden ser sobre entidades que no pueden ser experimentadas"]" (*op. cit.*, p. 171). ¿No será más bien que Hume no propone la teoría del lenguaje que él pretende ver?



El aceptar semejante teoría puede llevar, como le ocurre al propio Livingston, a admitir como significativos términos de los que no hemos tenido ni podemos tener nunca impresiones: "una y otra vez Hume insiste que no tenemos idea de conexiones causales últimas, pero él no quiere decir que hablar acerca de tales conexiones no tiene sentido", puesto que "tenemos alguna comprensión de lo que sería conocer una conexión causal última", esto es, tenemos comprensión externa, ya que somos capaces de señalar "bajo qué condiciones podemos decir que conocemos de la naturaleza de la causa y del efecto que los dos están conectados por una necesidad más fuerte [que la mera conjunción constante]"<sup>77</sup>.

Nosotros pensamos que Hume no dice que tales expresiones tienen sentido por la razón que propone Livingston, sino porque cree que tales expresiones tienen una cierta base empírica y que, una vez que reducimos su significado a esa base cognoscitiva, se pueden seguir utilizando sin ningún problema. Dicho de otra manera, según nuestra interpretación, ser significativo o inteligible para Hume, sería tener contenido empírico, cognoscitivo, mientras que para Livingston una expresión podría tener significado sin tener esa base experiencial. De ahí que Livingston quiera ver en Hume "uno de los primeros en reconocer el uso 'realizativo' ('performative')"<sup>78</sup> del lenguaje como opuesto a su uso descriptivo"<sup>79</sup>. A nosotros nos parece que eso es pretender encontrar en

---

<sup>77</sup> *Op. cit.*, p. 65.

<sup>78</sup> Traducimos "performative" por "realizativo" siguiendo a J. Hierro en su libro *Principios de filosofía del lenguaje*, vol. II, p. 151; y a Alfonso García Suárez en su traducción del artículo de Austin "Performative Utterances", recogido en *Ensayos filosóficos* (Madrid, Ed. Alianza, 1981), pp. 217-231. Ferrater Mora, por su parte, traduce "performative" como "ejecutivo" (cfr. su *Indagaciones sobre el lenguaje* (Madrid, Ed. Alianza, 1980, 2ª ed.), p. 167).

<sup>79</sup> *Op. cit.*, p. 74; cfr. también Zabeeh, *loc. cit.*, pp. 302-303; García Roca, *op. cit.*, pp. 101-103.

Hume planteamientos que él no hace y que sólo dos siglos después aparecen en filosofía<sup>80</sup>.

#### 4.5. EL POSITIVISMO DEL PRINCIPIO DE DERIVACIÓN

De acuerdo con el planteamiento metodológico positivista de Hume, el principio de derivación que acabamos de exponer, a nuestro juicio, debe ser interpretado como un principio epistemológico y semántico. Como principio epistemológico, servirá para establecer que conocimientos están empíricamente fundados y, en consecuencia, son aceptables. Como principio semántico se utilizará como un instrumento con el que establecer cuál es la base empírica de las palabras que utilizamos en el lenguaje corriente, en la ciencia y en la filosofía, y, por tanto, en qué sentido esas palabras son significativas. Dicho principio nos proporcionará, por tanto, un criterio de inteligibilidad empirista: en la medida en que los términos y las expresiones tengan una base experiencial serán inteligibles. Con dicho principio Hume no pretende cambiar nuestra forma cotidiana de hablar sobre el mundo<sup>81</sup>. Por el contrario, lo que pretende es que tomemos conciencia de lo que realmente significan las palabras y que no nos dejemos engañar por ellas atribuyéndoles referentes, para los que no tenemos base en nuestras impresiones. En definitiva, el principio de derivación permitiría a Hume reducir cada término a su justo significado, librándonos de la

---

80 Es de sobra conocido que fue Austin quien, al analizar los usos del lenguaje, propuso la distinción entre preferencias realizativas (*performative utterances*) y preferencias constatativas (*constative*). Al respecto puede verse el citado "Performative Utterances", recogido en *Philosophical Papers*, (trad. cast. *Ensayos filosóficos*, pp. 217-231).

81 Cfr. Carlos Mellizo, "Reflexión sobre la doctrina humeana de la identidad personal", p. 179.

ilusión falsa de conocimientos que sobrepasan los estrechos límites de la capacidad humana.

Lo que no creemos que sea el principio de derivación es un principio ontológico, con el que establecer que es lo que existe y que no<sup>82</sup>. A nuestro juicio, Hume nunca afirma que, porque una idea no tenga una base empírica, el referente de esa idea no existe. Lo que suele hacer es ver cuál es su referente experiencial y, en los casos en que no lo encuentra, afirmar que nos estamos metiendo en terrenos que le están totalmente vedados al entendimiento humano (E, 11), pero no decir que no existe. Hume se abstiene de hacer cualquier afirmación ontológica de lo que está más allá de la experiencia y simplemente se limita a decir que no tiene sentido hablar de ello.

Veamos brevemente, a falta de un desarrollo posterior, como esto es cierto todo lo que acabamos de decir de los principales conceptos que vamos a analizar en este trabajo, esto es, del concepto de causalidad, del concepto de objetos externos y del concepto de identidad personal, además de aplicarse también a otros como el de facultad o cualidad oculta.

Cuando analiza el concepto de causalidad, Hume no dice en ningún momento que no debemos seguir hablando de causas y efectos, ni siquiera que no debemos seguir hablando de poder y eficacia causal, sino más bien que en todo momento debemos tener muy presente la base experiencial de tales expresiones y, por tanto, el contenido cognoscitivo que nos transmiten<sup>83</sup>. Hume, por otra parte, no hace ninguna afirmación de carácter ontológico, ni positiva ni

---

82 Esto es lo que Wright espera que Hume haga bien para negar que existe el referente de un término, bien para sostener que puesto que no tenemos ideas adecuadas, entonces se puede aceptar que las cosas son distintas de como nos las presentan nuestras ideas (cfr., por ejemplo, *op. cit.*, p. 145).

83 Cfr. Bricke, *op. cit.*, p. 47.

negativa, es decir, no sostiene que en la realidad la conexión causal sea algo más que una mera conjunción constante, ni tampoco niega que haya en los objetos algo distinto a esa conjunción constante. Lo que hace es simplemente señalar que ese tipo de afirmaciones está más allá de la capacidad cognoscitiva humana, porque no tenemos base en las impresiones para las mismas<sup>84</sup>.

Lo mismo cabría decir de los objetos externos. Hume no pretende que dejemos de hablar de los objetos materiales o del mundo exterior, lo que busca es que seamos conscientes de cuál es la base experiencial de nuestras expresiones, de modo que no atribuyamos a las mismas un significado que vaya más allá de aquella, sea eso una substancia o cualquier otra cosa. De acuerdo con esto, como luego veremos, Hume entenderá los objetos como construcciones de percepciones que tienen una cierta constancia e independencia, entendiendo por ambas que en el futuro esperamos encontrar ese conjunto de cualidades sensibles que forman un objeto unidas entre sí del mismo modo que lo hemos hecho en el pasado<sup>85</sup>.

Respecto a la identidad personal la situación es semejante. Hume, con sus análisis, pretende que tomemos conciencia de que el yo no es nada más que un sistema de percepciones sucesivas, pero no que dejemos de hablar del yo o rechacemos la identidad personal como algo ilusorio. Lo ilusorio es entenderla como una sustancia simple, sea ésta material o espiritual, sujeto de inhesión, porque no tenemos ninguna base experiencial para semejante postulación.

Algo semejante se puede decir de otros términos como facultad o cualidad oculta que para Hume no tienen "un significado oculto que debamos

---

84 Véase más adelante el punto 5.3 donde hemos desarrollado ampliamente estas tesis.

85 Véase más adelante el apartado 6.6.

descubrir por reflexión" (T, 224), en el sentido de que signifiquen propiedades ocultas o no observables, sino que lo "más probable es que hayan perdido su verdadero sentido por estar aplicadas erróneamente, y no por no tener sentido alguno" (T, 162). La forma de encontrar el auténtico sentido, para Hume, será "ver si es dable poder descubrir la naturaleza y el origen de las ideas que unimos a dichas expresiones" (*ibid.*), esto es, aplicar el principio de derivación al modo positivista que venimos defendiendo o, por decirlo con las palabras de Bricke, "el problema es dar una explicación satisfactoria de su significado estrictamente en términos de lo que es observable"<sup>86</sup>.

---

<sup>86</sup> *Op. cit.*, p. 47.

## CAPÍTULO 5

### RAZÓN Y EXPERIENCIA

#### 5.1. RELACIONES DE IDEAS Y CUESTIONES DE HECHO

Uno de los rasgos característicos del positivismo contemporáneo es la distinción que establece entre verdades basadas en significaciones, con independencia de consideraciones fácticas, y verdades basadas en los hechos, sosteniendo al mismo tiempo que la filosofía se encontraría entre las primeras<sup>1</sup>. Lo que va a ser peculiar del positivismo de Hume, como veíamos, es que va a aceptar la división entre lo analítico y lo sintético, entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho, pero no cree que la filosofía pertenezca sólo al primer campo, sino, al contrario, piensa que, en una gran parte, sus dominios son el segundo<sup>2</sup>. Por otro lado, va a ser esta separación tajante que establece entre dos campos de conocimiento, con sus respectivos criterios de validez y aceptabilidad, lo que le permitirá alcanzar uno de los objetivos más importantes de su programa positivista, a saber, la crítica de la metafísica tradicional y racionalista<sup>3</sup> y de las pretensiones de racionalidad de la religión.

---

1 Remitimos al apartado 2.2, donde hemos debatido el tema con cierta amplitud.

2 Cfr. McGlynn, "The Two Scepticisms in Hume's *Treatise*", pp. 421-422.

3 Cfr. Carnap, "Filosofía y sintaxis lógica", p. 306; McGlynn, *ibid.*

Es en la sección 4.1. de la *Enquiry*, donde Hume va a exponer de una manera clara y precisa el que se puede considerar, junto con el principio de derivación, como el segundo gran principio de su filosofía<sup>4</sup>: la distinción entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho<sup>5</sup>. Este principio, en palabras del propio Hume, establece que "todos los objetos de la razón e investigación humana pueden, naturalmente, dividirse en dos grupos, a saber, *relaciones de ideas y cuestiones de hecho*. A la primera clase pertenecen las ciencias de la Geometría, Algebra y Aritmética y, en resumen, toda afirmación que es intuitiva o demostrativamente cierta". (...) "Las proposiciones de esta clase pueden descubrirse por la mera operación del pensamiento, independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo" (E, 25).

Por el contrario, "no averiguamos de la misma manera las cuestiones de hecho, los segundos objetos de la razón humana; ni nuestra evidencia de su verdad, por muy grande que sea, es de la misma naturaleza que la precedente.

---

4 La importancia y el papel central de este principio en la filosofía humeana ha sido reconocida por una inmensa mayoría de los intérpretes de Hume. Así, para Price, "la firme y clara distinción que trazó entre conocimiento de cuestiones de hecho y otras clases de conocimiento es uno de sus más importantes servicios a la filosofía. Es verdad que una vez que la distinción está hecha, parece perfectamente obvia. Pero todos los grandes descubrimientos son descubrimientos de obviedades. El gran filósofo es el hombre que formula primero, con palabras claras e inequívocas, y de la forma más general posible, algo que ha sido siempre vagamente familiar a cualquiera en casos particulares. Si decimos, después de todo, que no nos dice nada nuevo, esto sólo muestra lo correcto que es" ("The Permanent Significance of Hume's Philosophy", p. 8). Para Salas, en este principio es "donde se halla la gran aportación original de Hume a la historia de la Filosofía". "Este principio -continúa- sólo fue parcialmente formulado por Locke (*Essay*, II, I, 2) y en ningún momento se constituye en un principio metodológico fundamental" ("Prólogo" a su ed. de la *Investigación sobre el conocimiento humano*, p. 10). Montes Fuentes también ha destacado el corte radical que dicho principio establece entre verdades de razón y verdades de hecho, oponiéndose así Hume a la tesis racionalista, en parte seguida por Locke, de que existía una continuidad entre las primeras y las segundas (cfr. *La identidad personal en D. Hume*, pp. 26-28).

5 Esta separación ha sido denominada por Flew, en expresión afortunada, "la gran línea divisoria", "The Great Divide" es el título que da al capítulo III, dedicado a comentar esta distinción, de su libro *Hume's Philosophy of Belief*.

Lo contrario de cualquier cuestión de hecho es, en cualquier caso, posible, porque jamás puede implicar una contradicción ...En vano, pues, intentaríamos demostrar su falsedad" (E, 25-26). Si fuera demostrativamente falsa, implicaría una contradicción y jamás podría ser concebida distintamente por la mente<sup>6</sup>.

Según la descripción que acabamos de hacer, las características de un tipo de conocimiento y otro serían las siguientes:

-El conocimiento relativo a las relaciones de ideas es, pues:

1) Un conocimiento cierto y verdadero.

2) Un conocimiento necesario: dadas unas ideas, las relaciones entre ellas son unas relaciones determinadas y no pueden ser otras. Por eso, en este ámbito rige el principio de no contradicción: lo contrario de cualquier relación de ideas no puede darse (es autocontradictorio).

3) Un conocimiento a priori: se descubre por la mera operación del entendimiento, independientemente de lo que pueda ocurrir en cualquier parte del universo. Hay que notar, no obstante, que es necesario haber tenido experiencia previa (impresiones) para poder tener ideas y, por tanto, para descubrir las relaciones entre ellas<sup>7</sup>.

-Por el contrario, el conocimiento relativo a cuestiones de hecho es:

1) Un conocimiento en gran parte probable: sólo de lo que tenemos inmediatamente presente a los sentidos y a la memoria podemos estar seguros. Del resto, que es la mayor parte, nunca podemos tener una certeza absoluta.

---

6 Un análisis de las relaciones entre posible (lógicamente), concebible e imaginable en Hume puede verse en A. Pap, *Semántica y verdad necesaria*, pp. 90-100.

7 McGlynn ha discutido, a nuestro juicio erróneamente, que el conocimiento de las relaciones de ideas sea no-existencial en Hume (cfr. *loc. cit.*, pp. 423-424).



2) Un conocimiento contingente: lo contrario de cualquier proposición de hecho es posible. Por tanto, en este ámbito no rige el principio de contradicción<sup>8</sup>.

3) Un conocimiento a posteriori: se descubre por la experiencia.

Tanto en un ámbito de conocimiento como en el otro, Hume va a distinguir a su vez dos clases<sup>9</sup>. El criterio que va a utilizar es una vez más la inmediatez o no del conocimiento a la mente. O, dicho de otra manera, el modo cómo se obtiene. Este criterio le va a permitir distinguir en las relaciones de ideas entre:

1) Un conocimiento inmediato de las mismas: "toda afirmación que es intuitivamente cierta".

2) Un conocimiento mediato o indirecto: "toda afirmación que es demostrativamente cierta", esto es, aquellas proposiciones que son el resultado de un proceso demostrativo.

Y en las cuestiones de hecho entre:

1) Un conocimiento también inmediato: el relativo a los hechos presentes a nuestra experiencia (o recordados por nuestra memoria).

2) Un conocimiento mediato: inferencias que hacemos sobre hechos pasados o futuros basándonos en razonamientos causales y que dan lugar a creencias legítimas.

Esta distinción de la *Enquiry* supone, sin duda, una mejora sustancial con respecto a la que había realizado en el *Tratado*. Allí, en el libro I, Hume

---

8 Como ha señalado Zabeeh, el criterio que se está utilizando en este caso "es el principio del atomismo, basado en el principio de concebibilidad, siendo explicado éste último en términos del concepto de contradicción" (*Hume, Precursor of Modern Empiricism*, p. 98).

9 Cfr. Zabeeh, "Hume's Problem of Induction: An Appraisal", p. 70.

había hecho una exposición amplia y exhaustiva de las relaciones filosóficas que, como veremos, corresponde en gran parte a la de la *Enquiry*. Además, en los libros II y III, en dos ocasiones en cada uno, había realizado sendas formulaciones de la misma, pero siempre al ir a utilizarla para resolver un problema concreto y nunca de una forma directa. Comenzaremos por la exposición de las relaciones filosóficas<sup>10</sup>.

Hume distingue siete clases de relaciones filosóficas: semejanza, identidad, relaciones de tiempo y lugar, proporción en cantidad y número, grados de una cualidad, contrariedad y causalidad<sup>11</sup>. Estas relaciones, a su vez, se dividen en dos clases: "las que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y las que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas" (T, 69)<sup>12</sup>. A la primera clase pertenecen la semejanza, la contrariedad, grados de cualidad y proporciones en cantidad y número. De éstas, las tres primeras "pueden ser descubiertas a primera vista, y son más propiamente del dominio de la intuición que del de la demostración" (T, 70). Mientras que la última es la única que pertenece al dominio de la demostración, y "por consiguiente, tan sólo el Algebra y la Aritmética<sup>13</sup> parecen ser las únicas

---

10 Un análisis detallado de estas relaciones puede encontrarse en el libro de S. Tweyman *Reason and Conduct in Hume and his Predecessors*, pp. 46-70.

11 Harrison señala que "no es claro por qué Hume habla de relaciones "filosóficas", o si pensó que estas siete relaciones filosóficas son la única clase de relaciones que hay. Si pensó esto, estaba equivocado" (*Hume's Moral Epistemology*, p. 35). No obstante, añade que "puede ser que Hume supusiera que, aunque hubiera más que estas siete relaciones filosóficas que pueden establecerse entre objetos, las siete relaciones filosóficas fueran primarias en el sentido de que toda otra relación pudiera reducirse a ellas" (*ibid.*).

12 Un comentario crítico de esta división puede hallarse en Pap, A., *op. cit.*, pp. 87-89.

13 "La razón por la que atribuyo algún defecto a la Geometría -afirma Hume- está en que sus principios originales y fundamentales se derivan de las apariencias; y quizá sea posible imaginar que este defecto debería acompañarla siempre, impidiéndole así alcanzar una mayor exactitud, al comparar objetos o ideas, de la que nuestra vista o imaginación son capaces de por sí solas de alcanzar. Concedo que ese defecto la acompaña hasta tal punto que le impide aspirar en ningún

ciencias en que puede efectuarse una argumentación de cualquier grado de complejidad, conservando sin embargo una exactitud y certeza perfectas" (T, 71).

A la segunda clase pertenecen la identidad, situaciones en tiempo y lugar y la causalidad. Ahora bien, "no debemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones de tiempo y lugar*, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos. Sólo la causalidad produce una conexión tal que nos cerciora de la existencia o acción de un objeto seguido o precedido de una existencia o acción" (T, 73). Por tanto, sólo en la causalidad se hace uso del razonamiento.

Así, pues, en el libro I del *Tratado*, Hume distingue cuatro clases de relaciones filosóficas, a las que corresponden cuatro clases de conocimiento, de una manera muy similar a como lo hará en la *Enquiry*:

-Relaciones que dependen enteramente de las ideas que comparamos entre sí, y que permanecen las mismas mientras no cambien las ideas:

---

momento a una plena certeza" (T, 71-72). Como es sabido, Hume se dio cuenta de su error en la consideración de la Geometría, y en la *Investigación* ya la incluyó en el conocimiento de relaciones de ideas. Como ya indicábamos, un estudio de la evolución del pensamiento humeano con respecto a la geometría puede encontrarse en Carlos Mellizo: "Hume y el problema de la Geometría", recogido en volumen *En torno a David Hume*, pp. 85-121.

Anderson ha defendido, a nuestro juicio erróneamente, que aunque Hume en la *Enquiry* "abandona sus reservas sobre la ciencia de la geometría y la incluye, junto con la aritmética y el álgebra, entre las ciencias demostrativas,... su fundamento en la experiencia no es negado" (*Hume's First Principles*, p. 143). La razón última que da Anderson es que, para Hume, algunos juicios empíricos, resultado de lo que denomina pruebas (T, 124), alcanzan un grado de certeza semejante al de las ciencias demostrativas, y los juicios de la geometría estarían entre ellos. Nosotros creemos que Anderson, aunque explícitamente admite que con respecto al origen, hay una considerable diferencia entre conocimiento y pruebas, cosa que no ocurre en cuanto al grado de certeza, al justificar de ese modo la inclusión de la geometría en las relaciones de ideas, está olvidando que la distinción fundamental que establece Hume entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho se realiza en función de otros criterios distintos del grado de certeza de cada ámbito.

1) Descubribles intuitivamente, a primera vista, sin ningún proceso de razonamiento: semejanza, contrariedad y grados de cualidad.

2) Descubribles por un proceso de razonamiento demostrativo: proporciones en cantidad y número. Dicho de otra manera, las proporciones de cantidad y número están en la base de nuestros razonamientos demostrativos de la Aritmética y del Álgebra.

-Relaciones que pueden ser concebidas sin cambio alguno en las ideas, y que, por tanto, no dependen de ellas:

1) Descubribles inmediatamente, por observación: identidad y situaciones en tiempo y lugar.

2) Descubribles por medio de un proceso de razonamiento moral: causalidad. En otras palabras, la relación de causalidad es la que fundamenta los razonamientos causales que nos permiten ir más allá de lo que tenemos presente a los sentidos en las cuestiones de hecho.

El conocimiento relativo a las relaciones de ideas que dependen sólo de las ideas, sea conocido inmediata o mediatamente, es cierto y necesario, en la medida en que las ideas permanezcan las mismas, y es *a priori*, esto es, independiente de la experiencia, por depender sólo de las ideas. Por su parte, el conocimiento referente a las relaciones que no dependen de las ideas, sea también conocido inmediata o mediatamente, es en gran parte probable y contingente, puesto que no depende de las ideas, y puede ser de una manera u otra, y sólo puede ser adquirido por la experiencia y es, por tanto, *a posteriori*.

Además, como adelantábamos, Hume presenta otras cuatro formulaciones de su principio en los libros II y III del *Tratado*<sup>14</sup>. En el libro II, al hablar de los motivos que influyen en la voluntad, Hume afirma:

El entendimiento se ejerce de dos formas diferentes: en cuanto que juzga por demostración, o por probabilidad; esto es, en cuanto que considera las relaciones abstractas de nuestras ideas, o aquellas otras relaciones de objetos de que sólo la experiencia nos proporciona información (T, 413).

Más adelante, en la sección X del mismo libro, Hume va a sostener que

La verdad es de dos clases, y consiste, o bien en el descubrimiento de las proporciones de ideas, consideradas en cuanto tales, o en la conformidad de nuestras ideas de objetos con la real existencia de estos (T, 448).

En el libro III, al argumentar que la moral no deriva de la razón, expone que

La razón consiste en el descubrimiento de la verdad o la falsedad. La verdad o la falsedad consiste a su vez en un acuerdo o desacuerdo con relaciones *reales* de ideas, o con la existencia o los hechos *reales*. Por consiguiente, todo lo que no sea susceptible de tal acuerdo o desacuerdo es incapaz de ser verdadero o falso, y en ningún caso puede ser objeto de nuestra razón (T, 458).

Unas páginas más adelante, en la misma sección, vuelve a señalar

Como las operaciones del entendimiento humano se distinguen en dos clases: la comparación de ideas y la inferencia en cuestiones de hecho, si la virtud fuera descubierta por el entendimiento tendría que ser objeto de una de estas operaciones, pues no existe ninguna tercera operación del entendimiento que pudiera descubrirla (T, 463).

---

14 Algún comentarista (cfr. Martínez de Pisón, *Justicia y orden político en Hume*, p. 135, n. 141) han sugerido que "Hume se planteó la división entre relaciones de ideas y las cuestiones de hecho cuando se enfrentó seriamente con una explicación coherente de la acción humana y, en particular, de la volición" (*loc. cit.*). De ahí que la distinción no aparezca, según él, para nada en el libro I del *Treatise*, sólo tímidamente en el libro II, al tratar el tema de los motivos que influyen en la voluntad, y ya de un modo nítido y claro en el libro III en su análisis de los juicios morales; mientras que en la *Enquiry* ocupará el lugar relevante que le corresponde, dado su papel en la demostración y en la volición.

Además, el crítico sugiere que esta hipótesis demostraría que no es cierta la tesis ya desechada de K. Smith, según la cual Hume realizó antes el libro III que los libros I y II. Finalmente remite a A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, pp. 53 y ss.

Aunque estas últimas formulaciones se aproximan a la de la *Enquiry*, pensamos que con todo resultan insatisfactorias, ya que no son tan exactas y exhaustivas como aquella. En todas ellas hay una cierta ambigüedad respecto al conocimiento inmediato tanto de las relaciones de ideas como de las cuestiones de hecho. Hume tiene en cuenta principalmente el conocimiento que se obtiene por un proceso de razonamiento, sea este demostrativo o causal, olvidándose de lo conocido intuitiva o evidentemente.

Con todo, está claro, pues, que existe una correspondencia entre la división del *Tratado* y la de la *Investigación*, aunque la exposición de esta última supere en mucho la de aquel.

Un aspecto que queremos subrayar, porque ha dado lugar a malentendidos, es que las características que antes atribuíamos al conocimiento de las relaciones de ideas y al de las cuestiones de hecho, son propias de las dos clases de conocimiento de cada ámbito. Por eso nos parece errónea la interpretación que han hecho algunos comentaristas de la división humeana. Para Price<sup>15</sup>, por ejemplo, Hume distingue tres clase de conocimiento:

1) "La esfera de lo sensible e introspectivamente evidente", esto es, lo inmediatamente presente a los sentidos o la introspección, que es "obvio y manifiesto".

2) "La esfera de lo que Hume llama *relaciones de ideas*, que incluye las verdades de la Aritmética, el Algebra y (supongo yo -Price-) la Lógica Formal". Este conocimiento le parece a Price que es analítico. Negar una proposición de esta clase sería contradictorio.

---

15 *Op. cit.*, p. 8-9; cfr. también K. B. Pflaum, "Hume's Treatment of Belief", p. 160.

3) La clase de conocimiento que Hume denomina cuestiones de hecho y que se refiere a yoes, objetos materiales y conexiones necesarias. Este conocimiento no es reductible a ninguna de las otras dos clases.

Por lo expuesto, ya ha debido quedar patente que, para Hume, lo evidente sensible pertenece a las cuestiones de hecho, al poseer sus características (contingente y *a posteriori*), aunque su certeza sea la propia de lo inmediatamente presente.

Un error semejante comete Bennet, al sostener que "cuando Hume distingue (a) lo que puede conocerse por comparación de ideas de (b) cuestiones de hecho, él pretende que (a) cubra verdades analíticas y enunciados subjetivos de primera persona y que (b) cubra enunciados sintéticos objetivos. Esto convierte (a) en un saco muy mezclado ..."<sup>16</sup>

Centrándonos en la exposición de la *Enquiry*, lo primero que hay que señalar es que la distinción que Hume está proponiendo allí es una distinción entre tipos distintos de proposiciones, a saber, proposiciones analíticas y proposiciones sintéticas, dando a "analítico" y "sintético" el sentido habitual en la filosofía contemporánea, esto es, considerando analítico un enunciado si su verdad depende del significado de sus términos, con independencia de los hechos, y sintético en caso contrario. Esta distinción, sin embargo, no coincide totalmente con la kantiana, ya que para Hume las proposiciones deducidas (mediatas) de las relaciones de ideas son extensivas, es decir, aumentan nuestro

---

16 Locke, Berkeley, Hume: Temas centrales, p. 326.

conocimiento<sup>17</sup>, cosa que no ocurre en Kant<sup>18</sup>. Por tanto, en un sentido kantiano, las proposiciones analíticas demostrativas son sintéticas<sup>19</sup>.

Esta distinción, como ha señalado Flew, "pertenece inequívocamente, en su forma desarrollada, no a la psicología, sino a la lógica. Versa sobre tipos de proposiciones no sobre especies de percepción"<sup>20</sup>. Obviamente, "su forma desarrollada" es la presentación que hace Hume de la misma en la *Enquiry*. No entendemos, por eso, por qué Zabeeh, teniendo en cuenta la versión peor del *Tratado*, critica a Hume su intento "de explicar relaciones lógicas en términos de vínculos psicológicos y, de este modo, factuales"<sup>21</sup>. Y no lo entendemos: 1º) porque Hume dejó muy claro que, en caso de divergencia, se debía recurrir a la *Investigación*<sup>22</sup>; y 2º) porque aunque Hume realizara esa confusión, estaría siendo coherente con su planteamiento positivista<sup>23</sup>. Por el contrario, si compartimos la segunda parte de la crítica de Zabeeh, a saber, la dificultad del intento humeano "de describir las diferentes clases de proposiciones sin proveerse de las herramientas del análisis lingüístico como proposición,

---

17 Cfr. T, 49-50; E, 163. También T, 248-248; T, 200, y E, 37.

18 Cfr. *Crítica de la razón pura*, A 7.

19 Cfr. García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, pp. 112-114. También Livingston se ocupa ampliamente de la errónea identificación que se ha hecho de la división humeana con la kantiana, incluso por parte del mismo Kant (*Prolegómenos*, p. 50), aunque, a nuestro juicio, son discutibles algunos puntos de su análisis (cfr. *Hume's Philosophy of Common Life*, pp. 49 y ss.). Por su parte, J. V. McGlynn atribuye a Hume, a nuestro juicio erróneamente, la negación de que pueda haber conocimiento sintético de las relaciones de ideas (cfr. *loc. cit.*, p. 423).

20 "Hume", en O'Connor (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. IV: *El empirismo inglés*, p. 90.

21 *Op. cit.*, p. 90.

22 Remitimos a todo lo dicho en la nota 9 del capítulo 4.

23 Cfr. *supra*, punto 2.2.



términos sincategoremáticos y reglas sintácticas, tales como el principio de contradicción, que es indispensable a su teoría de la analiticidad<sup>24</sup>.

Los criterios implícitamente utilizados por Hume para realizar tal división parecen ser tres:

1º) El objeto sobre el que versa un tipo de conocimiento y otro: relaciones entre ideas, en un caso, y cuestiones de hecho, en otro.

2º) El modo cómo se obtienen ambas clases de conocimiento<sup>25</sup>: el simple ejercicio del pensamiento para las relaciones de ideas, y la experiencia para las cuestiones de hecho.

3º) El tipo de conocimiento, o mejor de verdad a que dan lugar<sup>26</sup>: "el descubrimiento de las proporciones de ideas, consideradas en cuanto tales, o la conformidad de nuestras ideas de objetos con la real existencia de éstos" (T, 448). Es claro que la primera clase de verdad corresponde a las relaciones de ideas, y la segunda a las cuestiones de hecho.

A la vista de todo lo dicho, nos parece erróneo sugerir, como hace Wright, que "es un anacronismo sostener que Hume realmente propone la posición positivista de que las proposiciones puramente matemáticas son analíticas, y no presentan ninguna verdad sustancial sobre los objetos"<sup>27</sup>. A nuestro juicio, la posición de Hume es claramente positivista desde el momento que señala que "todas las ramas de las matemáticas aplicada operan sobre el supuesto de que determinadas leyes son establecidas por la naturaleza en sus

---

24 *Ibid.*

25 Es lo que Cavendish ha denominado "el método de los procesos de verificación" (*op. cit.*, p. 66).

26 También Cavendish ha hablado del "método de las condiciones de verdad, que *grosso modo* coincidiría con este tercer criterio nuestro (*ibid.*).

27 *Op. cit.*, p. 99.

operaciones, y se emplean razonamientos abstractos, bien para asistir a la experiencia en el descubrimiento de estas leyes, bien para determinar su influjo en aquellos casos particulares en que depende de un grado determinado de distancia y cantidad. (...) Pero, de todas formas, el descubrimiento de la(s) ley(es) misma(s) se debe solamente a la experiencia, y todos los pensamientos abstractos del mundo jamás nos podrán acercar un paso más a su conocimiento" (E, 31). Tomada aislada, la primera parte de este texto puede sugerir que efectivamente las matemáticas nos dan un conocimiento objetivo (de la realidad). Pero la última parte pone de manifiesto, sin ninguna duda, que no es así. Las matemáticas, como construcciones mentales que son, nos muestran un mundo de posibilidades. Pero cuáles de esas infinitas posibilidades se realizan de hecho, es algo que tendremos que establecer por la experiencia. Lo que sí acepta Hume es que existe un cierto orden en la realidad, que ésta es algo inteligible, como una creencia natural irrenunciable. En consecuencia, la posición de Hume en este punto nos parece totalmente coherente con su planteamiento positivista.

Los resultados que Hume piensa obtener con la aplicación de su principio son puestos de manifiesto en las eufóricas palabras con que finaliza la *Enquiry*:

Si procediéramos a revisar las bibliotecas convencidos de estos principios, ¡qué estragos no haríamos! Si cogemos cualquier volumen de Teología o metafísica escolástica, por ejemplo, preguntemos: *¿Contiene algún razonamiento abstracto sobre la cantidad y el número?* No. *¿Contiene algún razonamiento experimental acerca de cuestiones de hecho o existencia?* No. Tírese entonces a las llamas, pues no puede contener más que sofistería e ilusión (E, 165).

## 5.2. ANÁLISIS NEGATIVO DE LA CAUSALIDAD<sup>28</sup>

Una vez que Hume ha hecho la división que veíamos en el apartado 5.1. entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho se va a dedicar a "investigar de qué naturaleza es la evidencia que nos asegura cualquier existencia real y cuestión de hecho, más allá del testimonio actual de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria" (E, 26)<sup>29</sup>. La novedad, por una parte, y la utilidad, por otra, de este tipo de investigación es algo que Hume subraya:

Esta parte de la filosofía, como se puede observar, ha sido poco cultivada por los antiguos y por los modernos<sup>30</sup>... [Además sus efectos] pueden resultar útiles por destruir aquella seguridad y fe implícitas que son la ruina de todo razonamiento e investigación libre (T, 26).

"Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Tan sólo por medio de esta relación podemos ir más allá de la evidencia de nuestra memoria y sentidos" (E, 26).

La razón, por la que Hume cree que la causalidad es la única relación capaz de fundar una inferencia que nos permita ir de un hecho presente a otro que se infiere de él, es que de las tres relaciones que se dan en las cuestiones de

---

28 Un estudio de las anticipaciones de los puntos de vista de Hume sobre la causalidad, desconocidas en la mayoría de los casos por el propio Hume, con especial referencia a los aspectos negativos de su análisis, puede encontrarse en Weinberg, J. R., "The Novelty of Hume's Philosophy", pp. 115-125. Entre esas anticipaciones cabe destacar las de Nicolás de Autrecourt, que no sólo prefiguran una gran parte del análisis negativo de la causalidad, sino que incluso remotamente sugieren algunos aspectos de la propuesta positiva de Hume.

29 Para Danford, lo que habría llevado a Hume a emprender semejante investigación es el haberse dado cuenta de que el escepticismo sobre lo que los sentidos nos dicen, que era compartido por casi todos los modernos predecesores de Hume (Hobbes, Descartes, Locke, Berkeley...), habría sido transformado en escepticismo con respecto a la conciencia precientífica en general (cfr. *David Hume and the Problem of Reason*, pp. 62-63).

30 La razón por la que los antiguos no se ocuparon de esta investigación es clara: su ciencia teleológica no estaba basada en un cuestionamiento sobre los sentidos. Por lo que respecta a los modernos, la razón hay que encontrarla probablemente, en el hecho de que la nueva física es relativamente reciente (cfr. Danford, *ibid.*).

hecho, esto es, las "que no dependen de la idea, y que pueden estar ausentes o presentes aunque *esa idea* continúe siendo la misma" (T, 73), y que son la identidad, relaciones de tiempo y lugar y causalidad, sólo ésta última nos permite relacionar objetos, de los que uno no está presente a los sentidos o a la memoria<sup>31</sup>. Por tanto, "de las tres relaciones que no dependen de las meras ideas, la única que puede ser llevada más allá de nuestros sentidos y que nos informa de existencias y objetos que no podemos ver o sentir es la causalidad" (T, 74).

Seguidamente, por tanto, Hume examina la idea de causalidad y el origen de dónde deriva, ya que es imposible razonar correctamente sin entender bien la idea sobre la que razonamos. Evidentemente sólo se puede entender bien una idea si se conoce la impresión de la que procede<sup>32</sup>. Veamos, pues, cuál es esa impresión de la que la idea de causa deriva.

Lo primero de lo que nos damos cuenta es de que no debemos buscar tal impresión en ninguna de las *cualidades* particulares de los objetos que llamamos causas, ya que no podemos hallar ninguna cualidad que sea común a todas ellas. "La idea de causalidad deberá, pues, derivarse de alguna *relación* entre objetos; y es esa relación la que ahora debemos intentar descubrir" (T, 75).

"En primer lugar, encuentro que, sean cuales sean los objetos considerados como causas y efectos, son *contiguos*. (...) Aunque a veces parezca que objetos distantes pueden producirse unos a otros, al examinarlos se

---

31 Recuérdese que para Hume "todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí" (T, 73).

32 Cfr. T, 74-75.

halla, por lo común, que están conectados por una cadena causal en la que las causas son contiguas entre sí, enlazando de este modo los objetos distantes; y si en algún caso particular no podemos descubrir esta conexión, suponemos con todo que existe. Por tanto, puede considerarse que la relación de CONTIGÜIDAD es esencial a la causalidad" (T, 75)<sup>33</sup>.

"La segunda relación que señalaré como esencial a las causas y efectos - continúa Hume- no es tan universalmente aceptada, sino que está sujeta a controversia: se trata de la PRIORIDAD del tiempo de la causa con relación al efecto" (T, 76). Con dos argumentos defiende Hume la necesidad de la prioridad temporal de la causa:

1º) La experiencia contradice en la mayor parte de los casos el que una causa pueda ejercer su cualidad productiva en el mismo primer momento de su existencia, siendo, por tanto, su acción simultánea.

2º) Si una causa cualquiera pudiera ser perfectamente simultánea a su efecto, todas las demás causas también deberían serlo, ya que aquella que

---

33 Daniel E. Flage ha tratado de argumentar que ni la contigüidad espacial ni la contigüidad temporal son esenciales a la causalidad para Hume (cfr. "Hume on Memory and Causation", pp. 179-186). El problema que se plantea, en ese caso, es cómo entender la conjunción constante, puesto que Hume la identifica con percibir "que estas dos relaciones [la contigüidad y la sucesión] se conservan en varios casos" (T, 87). Además, las definiciones que Hume da de causalidad en el *Treatise* hacen mención expresa de la contigüidad (T, 170). Por su parte, Robison entiende que la contigüidad espacial no es considerada por Hume como esencial (cfr. "Hume's Causal Scepticism", p. 163, n. 2) y basa su propuesta en la afirmación de Hume de que "podemos considerar[la] como esencial...; al menos ... hasta que podamos encontrar una ocasión más propia para clarificar esta materia, examinando los objetos que son susceptibles o no de yuxtaposición y conjunción" (T, 75). Por último, J. A. Robinson ha defendido que la contigüidad espacial es un elemento esencial de cualquier relación causal (cfr. "Hume's Two Definitions of 'Cause'", p. 142). Nosotros entendemos que la contigüidad espacial es esencial en los objetos que son susceptibles de ella, pero no en el resto, a tenor de lo que dice Hume en el texto citado por Robison de T, 75, y en T, 76, donde afirma "habiendo descubierto, o supuesto, que las dos relaciones de contigüidad y sucesión son elementos esenciales de las causas y efectos" (la cursiva es nuestra).

demore su actuación un solo momento, necesitará algún otro factor que la empuje a la actividad y no actuará, por tanto, como una verdadera causa.

En cualquier caso, Hume cree que, aunque sus argumentos no sean del todo convincentes, no importa mucho, como luego se verá.

"Habiendo así descubierto, o supuesto, que las dos relaciones de *contigüidad y sucesión* son elementos esenciales de las causas y efectos... ¿Tendremos entonces que conformarnos con estas dos relaciones de contigüidad y sucesión, como si suministraran una idea completa de la causalidad? De ningún modo; un objeto puede ser contiguo y anterior a otro sin ser considerado como causa de éste. Hace falta una CONEXIÓN NECESARIA. Y esta relación tiene mucha más importancia que cualquiera de las dos mencionadas" (T, 76-77)<sup>34</sup>.

El paso siguiente es aclarar la idea de conexión necesaria y, por tanto, de acuerdo con el principio de derivación, encontrar la impresión o impresiones de que puede haberse derivado. Esa impresión, sin embargo, no se encuentra al examinar las cualidades conocidas de los objetos. ¿Nos encontraremos "en este caso en posesión de una idea que no va precedida de una impresión similar? Esto sería una prueba demasiado fuerte de ligereza e inconsistencia, dado que el principio contrario ha sido ya admitido con tal firmeza que no admite ulterior duda" (T, 77).

---

34 Robison ha señalado que "Hume afirma que la conexión necesaria es esencial a cualquier relación causal" (*loc. cit.*, p. 157). A nuestro juicio, no es que Hume acepte que la conexión necesaria es esencial en la relación causal, sino que parte de esa idea porque era la aceptada hasta entonces y va a tratar de ver la base empírica de la misma. Por eso nos parece equivocada la tesis que pretende probar Robison en su artículo, a saber, que "D1 y D2 (se refiere a las dos definiciones de causa que da Hume en T, 170) son ambas definiciones y son de la misma clase, pero ninguna es la definición de Hume de la relación causal" (*ibid.*). Nosotros entendemos que no son la definición de la relación causal tal y como se entendía habitualmente, pero sí tal y como la entendía Hume una vez que ha visto la base experiencial de la misma.

En este momento Hume cree conveniente abandonar momentáneamente el estudio directo de la cuestión e intentar centrarse en otras cuestiones que puedan ser útiles para aclarar el problema planteado. De estas cuestiones hay dos que pasa a examinar:

"Primera: ¿Por qué razón afirmamos que es *necesario* que toda cosa cuya existencia tiene un principio deba tener también una causa?<sup>35</sup>

Segunda: ¿Por qué concluimos que tales causas particulares deben tener *necesariamente* tales efectos particulares?<sup>36</sup> ¿Cuál es la naturaleza de la *inferencia* que hacemos de unas a otros, y de la *creencia* por la que confiamos en esa inferencia?" (T, 78).

Va a ser en el curso de la discusión de estas cuestiones cuando Hume descubra una nueva relación entre causa y efecto. "Esta relación es la **CONJUNCIÓN CONSTANTE**. Contigüidad y sucesión no bastan para poder

---

35 El principio en torno al cual Hume está planteando su cuestión se ha denominado principio de causalidad (*causality*), para distinguirlo del que se va a cuestionar a continuación, que se ha denominado principio de causación (*causation*) (cfr. Weinbergh, "The Novelty of Hume's Philosophy", p. 115). En el *Tratado* la posición de Hume respecto a este principio consiste en un ataque al punto de vista de que dicho principio es autoevidente o se pueda probar *a priori*, esto es, que es intuitiva o demostrativamente cierto. Hume va a utilizar, una vez más, el principio de separabilidad, para probar que no implica contradicción ni absurdidad, separar por la imaginación la idea de origen de la idea de causa (T, 79-80). Los filósofos contra los que Hume dirige su artillería, que cita explícitamente en notas a pie de página, son Hobbes, Clarke y Locke. Este argumento de Hume ha recibido algunas críticas que, junto con su refutación, pueden verse en Weinberg, "Two Recent Criticism of Hume", pp. 145-140, y en "Kenny, Hume and Causal Necessity", pp. 135-140. También G. Strawson ha cuestionado esa interpretación habitual (cfr. *The Secret Connexion*, pp. 5-6).

Un objetivo distinto persiguen E. J. Khamara y D. G. C. MacNabb en su artículo "Hume and his Predecessors on the Causal Maxim", a saber, "mostrar que ninguno de los filósofos acusados [Hobbes, Clarke y Locke] son culpables. Los tres oponentes de Hume ciertamente sostienen el principio de causalidad, pero (con la posible excepción de Clarke) no como una verdad lógicamente necesaria. Más bien lo consideran como una verdad metafísica última sobre el universo entero: no intentan derivarlo de ninguna cosa más básica, y no podrían consistentemente haber hecho eso" (*loc. cit.*, p. 147).

36 Un análisis de lo que dicen Hume y Kant de estos dos principios le ha llevado a L. W. Beck a proponer que uno y otro están más próximos de lo que se suele pensar (cfr. "A Prussian Hume and a Scottish Kant", pp. 120-129).

decidir si dos objetos son causa y efecto, a menos que percibamos que estas dos relaciones se conservan en varios casos" (T, 87). El problema, por tanto, es si esta conjunción constante puede originar la idea de conexión necesaria. La respuesta de Hume es negativa:

Tenemos la esperanza de poder llegar por este medio al fin que nos habíamos propuesto, aunque, a decir verdad, no parece que esta relación de conjunción constante, recién descubierta, nos haga avanzar sino muy poco en nuestro camino. Y ello porque esa relación implica tan sólo que objetos parecidos se disponen siempre en relaciones parecidas de contigüidad y sucesión y, por lo menos a primera vista, parece evidente que de esta manera no podemos descubrir nunca idea nueva alguna" (T, 88)<sup>37</sup>.

### 5.3. EL POSITIVISMO DEL ANÁLISIS DE LA RELACIÓN CAUSAL

Este análisis que acabamos de exponer, a nuestro juicio, debe ser interpretado en clave positivista. Y eso, de acuerdo con la caracterización del positivismo humeano que hacíamos en el apartado 1.2 de nuestro trabajo significa lo siguiente:

1) Para Hume, el único conocimiento que podemos tener de la relación causal es el basado en las impresiones y, en consecuencia, ese conocimiento se reduce a una mera conjunción constante o sucesión regular. Así, en el *Tratado*, nos dirá:

---

37 Para Flew esto supone una disolución antes que "una definición nueva de necesidad" (T, 661), como luego dirá Hume, "ya que lo que es presentado como una nueva definición de necesidad es en realidad un análisis de algo [que no es] de ningún modo diferente de una clase de secuencia regular que deliberadamente imposibilita cualquier clase de necesidad" ("What Impressions of Necessity?", p. 172). La sugerencia de que Hume deliberadamente persigue desterrar las necesidades lógicas es reiterada varias veces por Flew (cfr. *ibid.*). Esta sugerencia a nosotros nos parece inapropiada, ya que, como decíamos en una nota anterior, lo que Hume pretende, de acuerdo con su planteamiento positivista, es ver la base experiencial del concepto de necesidad en los objetos y lo que descubre es que se reduce a mera conjunción constante.



No tenemos otra noción de causa y efecto que la de ciertos objetos *siempre unidos* entre sí, y observados como inseparables en todos los casos pasados. Y no podemos penetrar en la razón de esa *conjunción*, sino que observamos tan sólo la cosa misma, hallando en todo momento que es por esa conjunción constante por lo que los objetos se unen en la imaginación (T, 93).

2) No sólo es que de *facto* el único conocimiento que podemos tener de la relación causal (y, en general, de las cuestiones de hecho) es el basado en la experiencia, sino que también lo es de *iure*. Es decir, Hume en ningún caso "atribuye nuestra falta de conocimiento [de la relación causal] a una deficiencia de nuestras ideas, [porque] asume que este conocimiento tiene que ser conceptual" y que tal conocimiento nos daría una idea de la conexión necesaria, que identifica con el poder o la fuerza de la causa, como pretende Wright<sup>38</sup>. En la medida en que Hume establece claramente una división entre dos campos de conocimiento, las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho, y propone modos de adquisición y razonamiento distintos<sup>39</sup> para cada campo nos parece que es evidente que sus aspiraciones no son las que pretende el crítico. Es abrumadoramente amplia e incuestionable la evidencia textual que apoya que, para Hume, el conocimiento de las cuestiones de hecho debe ser un conocimiento basado en la experiencia y nunca propone como ideal "un conocimiento conceptual *a priori* de la realidad"<sup>40</sup>. Por eso Hume rechazaría "la pretensión, que le atribuye Wright, de que no tenemos conocimiento estricto de la relación causal"<sup>41</sup>. Hablar de no tener conocimiento estricto presupone que en la relación causal hay algo que no conocemos. Ahora bien, si no lo conocemos,

---

38 *Op. cit.*, p. 17.

39 Véase más adelante el apartado 5.8 (p. 1).

40 Wright, *ibid.*

41 *Op. cit.*, p. 19.

con qué derecho podemos hablar de que ese algo existe (o no existe). A Hume eso le parece, una vez más hablar sin sentido.

3) No cabe hablar de un modo inteligible de fuerzas, esencias o naturalezas desconocidas e inaccesibles a la experiencia en la relación causal, puesto que eso sería caer en el tipo de metafísica que él está combatiendo. Por eso, nos parecen erróneas propuestas como la de Wright, según el cual "uno no entiende el objetivo central de la filosofía escéptica de Hume, a no ser que reconozca que consistentemente mantiene el punto de vista de que hay poderes reales y fuerzas en la naturaleza que no son directamente accesibles a nuestras sentidos"<sup>42</sup>. En un tono irónico, dirá Hume: "como la naturaleza parece haber guardado una especie de justicia y compensación en todas las cosas, no se ha olvidado de los filósofos más que del resto de la creación, sino que les ha reservado un consuelo en medio de sus frustraciones y aflicciones. Este consuelo consiste principalmente en la invención, por parte de los filósofos, de las palabras *facultad* y *cualidad oculta*" (T, 224).

4) No, por eso, tenemos que dejar de hablar de la relación causal o de poder o necesidad causal, sino que lo que debemos hacer es analizar la base experiencial de tales expresiones y reducirlas a sus justos límites cognoscitivos.

5) En consecuencia, nuestra creencia en la causalidad o en el poder causal no significa creer en causas secretas inaccesibles a la experiencia<sup>43</sup>, o en

---

42 *Op. cit.*, p. 129. Véase también la p. 131, donde señala que "Hume claramente cree que en la causalidad objetiva hay más que una conjunción constante".

43 No es lo mismo hablar de causas secretas que no se conocen, pero que son accesibles a la experiencia, que de causas secretas incognoscibles. Así, Robison, por ejemplo, defiende la tesis de que Hume cree en causas secretas, basándose en E, 39; E, 58; E, 87; T, 132 y T, 403-404 (cfr. "Hume's Causal Scepticism", p. 160 y n. 15 -p. 166-). Sin embargo, por el contexto en que lo dice y por los lugares a que remite no entendería esas causas secretas como inaccesibles a la experiencia, sino más bien como ocultando nuestra ignorancia, pero siendo cognoscibles empíricamente, aunque no lo sean todavía de hecho.

poderes causales inobservables, sino, al contrario, simplemente esperar "cuando hemos encontrado en todos los casos previos tales cualidades sensibles unidas a tales poderes secretos" (E, 37), que en el futuro cuando nos volvamos a encontrar con "cualidades sensibles semejantes estarán siempre unidas a poderes secretos semejantes". Pero sin dejarnos engañar por la expresión "poderes secretos". Para Hume se puede hablar de poderes secreto en la medida en que tales poderes se manifiesten en la experiencia. Por poner un ejemplo del propio Hume, podemos referirnos al poder nutritivo del pan, pero eso no significa nada más que cuando yo como pan ese pan me alimenta y me permite seguir viviendo. Y eso son hechos comprobables experiencialmente. La expresión "poderes ocultos", como muchas otras, es engañosa, porque da a entender que hay algo más allá de los hechos que los explica y que deberíamos conocer para tener una plena comprensión de ellos. Pero precisamente esas pretensiones de un conocimiento intuitivo de las razones últimas es lo que critica Hume. El no cree en causas últimas, ni siquiera pensando que "no es razonable esperar que podamos conocer algo en particular sobre ellas", como sostienen Livingston<sup>44</sup>, G. Strawson<sup>45</sup> y Wright<sup>46</sup>, y que "usa esta creencia como un fondo necesario para iluminar la naturaleza y el valor de la ciencia empírica"<sup>47</sup>. Hume deja muy clara su posición cuando compara nuestra situación a la de un ciego "que pretendiera encontrar disparatada la suposición de que el color

---

44 *Op. cit.*, pp. 161 y 164. También en este caso la posición de Livingston es ambigua, al sostener que, "sin embargo, Hume también insiste en que nuestra creencia en conexiones causales últimas es empíricamente vacua y que debemos evitar la confusión conceptual provocada por identificar nuestra experiencia de lo que consideramos regularidades causales con las causas ultimas" (*op. cit.*, p. 165).

45 Cfr. *op. cit.*, p.

46 Cfr. *op. cit.*, p. 35, n. 26.

47 Livingston, *op. cit.*, p. 164.

rojo no es igual al sonido de una trompeta, ni la luz lo mismo que la solidez. Si no tenemos realmente idea alguna de poder o eficacia en un objeto, ni de una conexión real entre causas y efectos, de poco servirá probar que es necesaria una eficiencia en todas las operaciones. No entendemos lo que nosotros mismos queremos decir al hablar de esa forma..." (T, 168). Dos ideas queremos resaltar de este texto: 1) la inutilidad de tales supuestos frente a lo que piensan los críticos "realistas"; y 2) el sinsentido de nuestras palabras al hablar de poder y eficacia, pretendiendo que significan algo distinto de lo manifestado en la experiencia.

6) Hume no hace ningún tipo de afirmación ontológica, como interpreta Wright<sup>48</sup> y otros comentaristas<sup>49</sup>, acerca de lo que es o no es la causalidad en la realidad o en los objetos<sup>50</sup>, sino sólo sostiene que nuestro conocimiento se limita a esa conjunción constante. Su posición se podría calificar de agnosticis-

---

48 Cfr. *op. cit.*, p. 35, n. 26, donde dice que "lo que es esencial a la noción de Hume de causalidad ontológica es *producción*, no *ley*. Ley y conjunción constante entran cuando uno habla de las condiciones de la creencia humana en la causalidad, ya que no tenemos conocimiento del proceso productivo mismo".

49 Cfr., por ejemplo, N. Maxwell, "¿Puede haber conexiones necesarias entre acontecimientos sucesivos?", p. 185. Su posición es la siguiente:

Acepto sin reservas esta tesis *epistemológica*; debemos admitir que siempre es posible, hasta donde podemos saber algo a ciencia cierta, que de repente las cosas pueden dejar de suceder como esperamos o predecimos. Sin embargo, esta tesis *epistemológica* no supone que sea falsa la tesis *ontológica* «existen conexiones necesarias entre eventos sucesivos». De hecho, estas dos tesis son perfectamente compatibles (*loc. cit.*, p. 188).

Pues bien, eso mismo es lo que nosotros creemos que dice Hume y, en consecuencia, todos sus esfuerzos por argumentar contra Hume nos parecen vanos, además de no convincentes en determinados aspectos.

50 Cfr. Robison, W. L., "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", p. 41. Pero no creemos que tenga razón al afirmar, a continuación, que "sabemos, de hecho, que Hume está comprometido a sostener que tal conexión [necesaria] no puede existir". Robison basa su afirmación en que se sigue de la llamada que hace Hume al principio de separabilidad y el argumento que construye en torno a esta llamada (véase nuestro apartado 5.4). Ahora bien, si dicho principio lo acepta Hume, como sugeríamos, como un mero supuesto para argumentar a los racionalistas en su propio terreno, no se vería comprometido a sostener que dicha conexión no puede existir. Y esa es la interpretación que nos parece correcta de todo este asunto.

mo ontológico. Nos parece un error concluir que, puesto que Hume niega que tengamos una idea del poder o eficacia causal, dicho poder o eficacia no existen, como pretende Wright que debería concluir una interpretación positivista<sup>51</sup>. O inferir directamente, como hace N. Maxwell, que Hume "niega la posibilidad de la existencia objetiva de conexiones lógicamente necesarias entre acontecimientos"<sup>52</sup>. Si Hume es coherente con su positivismo, no puede sino abstenerse de hacer ninguna afirmación acerca de lo que existe más allá de la experiencia. Pero, por eso mismo, tampoco afirmará que ese poder o eficacia es algo más que mera conjunción constante, como también pretende Wright<sup>53</sup>. "Los filósofos... descubren -dirá Hume- que no existe ninguna conexión conocida entre objetos. Todo objeto diferente les parece enteramente distinto y separado de los demás, y advierten que no se debe a la contemplación de la naturaleza y cualidades de los objetos el que infiramos uno del otro, sino que hacemos esto solamente cuando en varios casos hemos observado que se encuentran en conjunción constante. Sin embargo, en vez de efectuar estos filósofos una correcta inferencia de esta observación y concluir que no tenemos idea alguna de poder o actividad que esté separada de la mente y pertenezca a las causas, en vez de sacar esta conclusión, repito, se preguntan con frecuencia por las cualidades de esta actividad..." (T, 223). La atribución a Hume de una posición realista, entendiendo por tal la aceptación de que existen poderes, fuerzas y objetos en la realidad, aunque no los conozcamos, que son distintos de nuestra experiencia, creemos que es un error. Con frecuencia, leyendo a Wright

---

51 Cfr. *op. cit.*, p. 135.

52 *Op. cit.*, p. 185.

53 cfr. *op. cit.*, pp. 134 y 143.

y a otros comentaristas de su línea interpretativa, uno tiene la impresión de que le atribuyen a Hume una serie de tesis que él se está limitando a exponer para luego criticarlas, pero que en ningún momento acepta como suyas.

7) Sería incorrecto interpretar el análisis humeano en el sentido de que permita sostener que, puesto que el punto 1 y 2 son puramente epistemológicos, "Hume cree firmemente y con abrumadoramente buenas razones, en algo así como una necesidad natural"<sup>54</sup> en un plano ontológico<sup>55</sup>. Esto es, defender que Hume nunca niega que hay algo más en la realidad que es lo que origina esa regularidad, aunque no podamos conocerlo<sup>56</sup>. O, para decirlo con palabras de Livingston, Hume acepta "la suposición de que los objetos que aparecen sólo unidos en la experiencia están en realidad conectados por una «necesidad más fuerte». Y para Hume es claro que la conexión que suponemos que existe es metafísica y absoluta; es descrita como una «conexión inseparable e inviolable» (E, 31)<sup>57</sup>. Pues eso sería tanto como caer presa "de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento" (E, 11). "Al decir que deseamos conocer el principio operante y último, entendido como algo que reside en el objeto externo, o nos contradecimos a nosotros mismos o hablamos sin sentido" (T, 267).

8) Hume en ningún caso piensa que las explicaciones causales, por tener la forma de regularidades empíricas, esto es, de conjunciones constantes, son

---

54 G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 10.

55 Cfr. también Wright, *op. cit.*, p. 149-150.

56 Cfr. J. Broughton, "Hume's Ideas About Necessary Connection", pp. 235-236.

57 *Op. cit.*, p. 164. Cfr. también Wright, *op. cit.*, p. 17, donde señala que "es difícil entender por qué numerosos comentaristas sostienen que Hume niega no sólo que podamos tener conocimiento de la causalidad última, sino que hay alguna cosa tal como causalidad última". No obstante, a continuación, admite que Hume claramente piensa que hay algo aquí [en la conexión causal] que no ha sido revelado, y que probablemente nunca será revelado".

inadecuadas como explicaciones últimas<sup>58</sup>, puesto que el ideal humeano de ciencia no es, frente a lo que defiende Livingston, volver comprensibles esas conjunciones constantes descubriendo "el fundamento o «causa» detrás de ellas que nos muestre de un modo intuitivamente satisfactorio por qué son como son"<sup>59</sup>. Al escribir esto, posiblemente Livingston está pensando en afirmaciones de Hume como la que hace en E, 77, donde señala que "no tenemos idea alguna de esta conexión, ni siquiera una noción distinta *de lo que deseamos conocer* cuando nos esforzamos por representarla" (la cursiva es nuestra)<sup>60</sup>. Pero lo que Hume quiere decir en la frase que hemos puesto en cursiva no es que él aspire a conocer el fundamento de esa conexión, sino que esa es una tendencia en el ser humano que será necesario controlar:

Al decir que deseamos conocer el principio operante y último, entendido como algo que reside en el objeto externo, o nos contradecimos a nosotros mismos o hablamos sin sentido (T, 267).

Por otra parte eso ya lo había dejado Hume claro desde la Introducción misma del *Tratado*, donde dirá que "no podemos ir más allá de la experiencia; [y] que toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica" (T, XXI). Y, poco más adelante, añade: "cuando vemos que hemos llegado al límite extremo de la razón humana nos detenemos satisfechos, aunque por lo general estemos perfectamente convencidos de nuestra

---

58 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 147.

59 *Op. cit.*, p 162; cfr. también pp. 169-169 y pp. 193-194. La posición de Livingston, de todas formas, nos parece, una vez más, ambigua, ya que, por una parte, sostiene que Hume acepta el ideal de ciencia que acabamos de exponer y, por otra, que Hume cree que, "dado que todas las regularidades empíricas serán siempre inadecuadas en ese sentido [esto es, como explicaciones últimas], no hay razón especial para lamentar la inadecuación de las regularidades que hemos descubierto" (*ibid.*).

60 Véase también T, 266.

ignorancia y nos demos cuenta de que nos es imposible dar razón de nuestros principios más universales y refinados, más allá de la mera experiencia de su realidad" (T, XXII)<sup>61</sup>. Y esto mismo es lo que continúa manteniendo en el desarrollo del mismo:

Nunca fue mi intención penetrar en la naturaleza de los cuerpos o explicar las causas secretas de sus operaciones. En efecto, además de que ello no entre en mis presentes intenciones, me temo que tal empresa esté más allá de la capacidad del entendimiento humano, y que jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos. En cuanto a quienes intentan algo más, no podré aprobar su ambición hasta que, aun en un solo caso, vea que han tenido éxito. De momento me conformo con conocer perfectamente el modo en que los objetos afectan a mis sentidos, así como las conexiones que establecen entre sí, en tanto en cuanto que la experiencia me informe de ello. Esto me basta para conducir mi vida; y esto basta también para mi filosofía, que únicamente pretende explicar la naturaleza y causas de nuestras percepciones, esto es, de nuestras impresiones e ideas (T, 64)<sup>62</sup>.

9) Las leyes causales forman parte de un sistema de conocimiento<sup>63</sup>.

Quizás el lugar donde Hume expresa más claramente ese ideal suyo de alcanzar un sistema del conocimiento se halle en la Introducción al *Tratado*. "Al intentar explicar los principios de la naturaleza humana -dice allí- proponemos, de hecho, un sistema completo de las ciencias" (T, XX)<sup>64</sup>.

Para cualquier conocedor de la literatura sobre Hume ya ha debido quedar claro que con los anteriores puntos programáticos nos estamos oponiendo en gran parte a las tesis sostenidas por algunos intérpretes

---

61 Una posición totalmente opuesta, en este punto, a la que defiende Livingston y, por tanto, semejante a la nuestra es la sostenida por Cavendish (cfr. *op. cit.*, pp. 23-25).

62 Véanse también E, 30-31; E, 43; EM, 219; "Disertación sobre las pasiones", GG, II, 157.

63 En este caso coincidimos con Livingston (cfr. *op. cit.*, p. 203), aunque el sostenga que "en la interpretación positivista una ley humeana de la naturaleza es vista normalmente como una conjunción universal a la que se ha llegado fenomenológicamente e independientemente del resto de nuestro conocimiento" (*ibid.*).

64 Otros lugares donde Hume hace referencia a su sistema son T, 91; T, 154; T, 272; T, 455; A, 7.



recientes<sup>65</sup>. Ahora bien, puesto que para argumentar más a fondo algunos puntos de nuestra posición vamos a necesitar ciertos conceptos clave en la filosofía de Hume como son, por citar algunos ejemplos, el de creencia y el de escepticismo inductivo, que todavía no hemos expuesto, sólo cuando terminemos este capítulo se podrán ver plenamente las razones y el alcance de nuestras tesis.

#### 5.4. RAZONAMIENTOS CAUSALES<sup>66</sup>

Ya hemos visto como, para Hume, todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho parecen fundarse en la relación de *causa y efecto*. Por tanto, en primer lugar, será necesario investigar cómo llegamos al conocimiento de la relación causal.

---

65 Como ya señalábamos, los autores y las obras más representativas de esta corriente interpretativa son Wright, J., *The Sceptical Realism of David Hume*, 1983; Livingston, D. W., *Hume's Philosophy of Common Life*, 1984; Strawson, G., *The Secret Connexion*, 1989. También M. J. Costa ha propuesto un punto de vista realista con respecto a la causalidad (cfr. "Hume and Causal Inference", pp. 155-157), aunque reconoce que "ciertamente hay al menos una aparente tensión aquí con la teoría del significado de las ideas de Hume" (*ibid.*, p. 156).

El contraste entre el punto de vista de estos autores y el nuestro puede verse claramente en las siguientes palabras de Wright:

La visión común de que Hume *redujo* el significado ontológico de la causalidad a sucesión y conjunción constante es errónea. Esta seria confusión se originó a partir del hecho de que filósofos como Ernest Mach han atribuido sus propios puntos de vista positivistas a Hume. Hume "rechaza la causalidad y sólo reconoce una sucesión habitual en el tiempo" (*The Science of Mechanics*, p. 580). Pero, para Hume, la experiencia de una sucesión repetida debe sólo actuar en lugar de una intuición cognoscitiva en el proceso objetivo causal. Significado y verdad, para Hume, permanecen fuera del hombre, y las ideas humanas son generalmente inadecuadas para sus objetos naturales. Esta visión sólo muestra la distancia entre su filosofía y el moderno positivismo (*op. cit.*, p. 26).

66 Weinberg también se ha ocupado de rastrear los antecedentes de la doctrina humeana sobre la inducción, sin presumir su conocimiento por parte de Hume (cfr. su ya citado "The Novelty of Hume's Philosophy", pp. 125-127).

Comienza Hume por sentar, "como proposición general que no admite excepción, que el conocimiento de esta relación en ningún caso se alcanza por razonamientos *a priori*, sino que surge enteramente de la experiencia" (E, 27). Reconoce, no obstante, que esa proposición "se admitirá sin dificultad con respecto a los objetos que recordamos habernos sido alguna vez totalmente desconocidos", pero que no ocurrirá lo mismo con "los acontecimientos que nos son familiares desde nuestra presencia en el mundo" (E, 28). "Tendemos a imaginar que podíamos descubrir estos efectos por la mera operación de nuestra razón, sin acudir a la experiencia" (*ibid.*)<sup>67</sup>.

El argumento que propone Hume para apoyar su tesis es el siguiente:

"Todo efecto es un suceso distinto de su causa. No podría, por tanto, descubrirse en su causa, y su hallazgo inicial o representación *a priori*, han de ser enteramente arbitrarios. E incluso después de haber sido sugerida su conjunción con la causa, ha de parecer igualmente arbitrario, puesto que siempre hay muchos otros efectos que han de parecer totalmente congruentes y naturales a la razón. En vano, pues, intentaríamos determinar cualquier acontecimiento singular, o inferir cualquier causa o efecto, sin la asistencia de la observación y de la experiencia" (E, 30)<sup>68</sup>. "Cuando razonamos *a priori* y consideramos meramente un objeto o causa, tal como aparece a la mente, independientemente de cualquier observación, nunca puede sugerimos la noción de un objeto distinto, como lo es su efecto, ni mucho menos mostrarnos una conexión

---

67 Una exposición sugerente y clarificadora de estos puntos de vista de Hume puede encontrarse en Warnock, G. J., "Hume on Causality", especialmente en las pp. 60-65.

68 Cfr. también T, 79-80; T, 405; T, 632.

inseparable e inviolable entre ellos<sup>69</sup>. Un hombre ha de ser muy sagaz para descubrir mediante razonamiento, que el cristal es el efecto del calor, y el hielo del frío, sin conocer previamente la conexión entre estos estados (E, 31-32)<sup>70</sup>.

En este argumento hay dos partes claramente diferenciadas. En la primera, Hume va a realizar una crítica del punto de vista racionalista y para eso se va a situar en su propio terreno, esto es, se va a basar en un principio de claro sabor cartesiano<sup>71</sup>, el principio de que "todo lo que es distinto es distinguible, y todo lo que es distinguible es separable por la imaginación"<sup>72</sup>. Sería,

---

69 Para un estudio de los antecedentes de este argumento, véase el ya repetidamente citado "The Novelty of Hume's Philosophy" de Weinberg, pp. 115 y ss.

70 Kant, 35 años después, entenderá este argumento de Hume mucho mejor que una gran parte de sus contemporáneos y así, en los *Prolegómenos*, resume el planteamiento humeano del modo siguiente:

Prueba Hume, de modo irrefutable, que es completamente imposible para la razón pensar, *a priori* y con nociones puras, una conexión, puesto que esto supone necesidad; pues no es en modo alguno, concebible que,, porque algo exista, deba alguna cosa existir también necesariamente, ni tampoco cómo la noción de un enlace puede producirse *a priori*. De aquí concluye que la razón se engaña completamente en ese concepto, que aunque lo tiene falsamente por su propio hijo, no es otra cosa que un bastardo de la fantasía, la cual, fecundada por la experiencia ha comprendido tales representaciones bajo las leyes de la asociación y ha sustituido una necesidad subjetiva, esto es, una costumbre que de ahí nace, por una necesidad objetiva que nace del conocimiento. De aquí concluye que la razón no tiene capacidad alguna para concebir tal relación y para concebirla sólo en general, porque sus pretendidos conocimientos, subsistentes *a priori*, no serían otra cosa que experiencias comunes falsamente impresas; lo cual es tanto como decir: no hay metafísica alguna ni puede tampoco haberla (pp. 30-31).

71 *Meditaciones Metafísicas*, VI, AT, VII, 78.

72 Este principio, al que Yolton (cfr. "The Concept of Experience in Locke and Hume", p. 64) Robison (cfr. "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", pp. 33, 41) y Bricke (cfr. *Hume's Philosophy of Mind*, pp. 68-69) han denominado "principio de separabilidad", es reiteradamente usado por Hume contra los cartesianos: T, 18 y 24 (para argumentar contra las ideas abstractas); T, 36 (para negar una idea de tiempo -y de espacio- distinta "del modo de manifestación de las impresiones a la mente"); T, 54 (para argumentar la imposibilidad de formarnos la idea de vacío); T, 79 (para criticar la idea de conexión necesaria); T, 222 y 223 (para criticar la creencia filosófica en percepciones y objetos); T, 233 y 634 (para criticar la idea de sustancia aplicada a nuestra mente). Conviene subrayar que en todos estos casos, igual que en el que estamos comentando ahora, en la medida en que Hume está debatiendo tesis racionalistas, está actuando correctamente, al utilizar dicho principio, incluso aunque, como decíamos, él no lo aceptase, ya que simplemente estaría admitiendo las premisas de sus adversarios, para situarse en su propio

por tanto, en gran parte un argumento *ad hominem*, que no requeriría ni siquiera que Hume aceptara dicho principio. El razonamiento es como sigue: "Todo lo que es distinto es distinguible, y lo que es distinguible es separable por la imaginación" (T, 634); Ahora bien, "todo efecto es un suceso distinto de su causa", luego no podemos descubrir ningún efecto a partir de su causa.

La segunda parte del argumento establecería que, puesto que hay dos modos de conocer que son la razón y la experiencia<sup>73</sup> si aquella no es capaz de proporcionarnos una idea de la conexión causal, ésta debe surgir de la experiencia.

Es importante establecer bien el valor de este argumento, ya que basándose en él, algún comentarista ha señalado que "es con base en este principio de razonamiento metafísico como Hume niega que tengamos conocimiento de la conexión necesaria entre objetos"<sup>74</sup>. Si esto fuera así, la tesis propuesta por nosotros de que todos los principios de la ciencia del hombre deben derivar de la experiencia parece que no se cumpliría en este caso. A nosotros nos parece que este argumento es, como decíamos antes, un argumento *ad hominem* contra los cartesianos, y ese es todo su valor. La razón por la que Hume niega que tengamos conocimiento de la conexión necesaria es porque, basándose en el principio positivista de derivación, no encuentra una

---

terreno y poder criticarlos. Por eso nos parecen erróneas críticas como las realizadas por Wright y Robison (véanse en el texto principal, unas líneas más abajo) o las formuladas por Yolton (cfr. *ibid.*), Weinberg (cfr. "The Novelty in Hume's Philosophy", p. 129) y Echandía (cfr. *Experiencia y sentido*, p. 255) de que, a pesar de que éste es un principio central en su filosofía, Hume no apela "a los hechos o a la observación para sostenerlo" (Yolton, *ibid.*), ni "nunca lo apoya con ningún argumento o evidencia y es, por tanto, un puro dogma en su filosofía" (Weinberg, *ibid.*).

73 Cfr. T, 413.

74 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 136; también Robison, "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", p. 33.

impresión de sensación de la que deriva. Aquí simplemente se está limitando a poner de manifiesto las consecuencias que se siguen de una manera de pensar, la racionalista.

Recapitulemos lo avanzado. Los razonamientos acerca de cuestiones de hecho están fundados en la relación causa-efecto. Y a su vez el fundamento de todos nuestros razonamientos causales es la experiencia. Pero "¿cuál es el fundamento de todas las conclusiones de la experiencia?" (E, 32). La primera parte de la respuesta de Hume es clara y tajante, pero negativa: "Digo que, incluso después de haber tenido experiencia de las operaciones de causa y efecto, nuestras conclusiones realizadas a partir de la experiencia, *no* están fundadas en el razonamiento o en proceso alguno del entendimiento" (*ibid.*). La razón es la siguiente: "Con respecto a la *experiencia* pasada sólo puede aceptarse que da información *directa y cierta* de los objetos de conocimiento y exactamente de aquel período de tiempo *abarcado* por su acto de conocimiento. Pero por qué esta experiencia debe extenderse a momentos futuros y a otros objetos, que, por lo que sabemos, puede ser que sólo en apariencia sean semejantes, ésta es la cuestión en la que deseo insistir" (E, 33). No se sigue, por tanto, para Hume, que, porque el pan que comimos en una ocasión nos nutriera, tenga que nutrirnos este trozo de pan que nos estamos comiendo ahora. "Por lo menos ha de reconocerse que aquí hay una conclusión alcanzada por la mente, que se ha dado un paso, un proceso de pensamiento y una inferencia que requiere explicación" (E, 34). Frente a lo que pudiera parecer, las dos proposiciones siguientes: 1)"*he encontrado que a tal objeto ha correspondido siempre tal efecto*" y 2)"*preveo que otros objetos, que en apariencia son similares, serán acompañados por efectos similares*" (*ibid.*), no son la misma ni

se puede inferir la una de la otra. De hecho, muchas veces se infiere, pero la conexión entre ellas no es intuitiva y el término medio necesario para realizar la inferencia Hume reconoce que está más allá de su capacidad.

Como veíamos, "todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existenciales". Ahora bien, en este caso no hay argumentos demostrativos, ya que "no implica contradicción alguna que el curso de la naturaleza llegue a cambiar" (E, 35). La razón última es que "lo que es inteligible y puede concebirse distintamente no implica contradicción alguna, y jamás puede probarse su falsedad por argumento demostrativo o razonamiento *a priori* alguno" (*ibid.*).

Por tanto, los únicos argumentos que parecen quedar para convencernos de que tengamos confianza en nuestra experiencia pasada y la convirtamos en la pauta de nuestros juicios posteriores son los argumentos probables, esto es, concernientes a cuestiones de hecho y existencia. "Pero es evidente que no hay argumentos de esta clase... Hemos dicho que todos los argumentos acerca de la existencia se fundan en la relación causa-efecto, que nuestro conocimiento de esa relación se deriva totalmente de la experiencia, y que todas nuestras conclusiones experimentales se dan a partir del supuesto de que el futuro será como ha sido el pasado. Intentar la demostración de este último supuesto por argumentos probables o argumentos que se refieren a lo existente, evidentemente supondrá moverse dentro de un círculo y dar por supuesto aquello que se pone en duda" (E, 35-36). "Es imposible, por tanto, que cualquier argumento de la experiencia pueda demostrar esta semejanza del

pasado con el futuro, puesto que todos los argumentos están fundados sobre la suposición de aquella semejanza" (E, 38).

## 5.5. LA CRITICA HUMEANA DE LA INDUCCIÓN

Como hemos reiterado muchas veces a lo largo de este trabajo, el modo habitual de interpretar el resultado negativo que obtiene Hume de su análisis de los argumentos causales (o probables, como a él le gustaba llamarlos) consiste en atribuirle una posición escéptica respecto de las inferencias inductivas<sup>75</sup>. Esta interpretación a nosotros nos parece, como ya ha debido quedar claro, equivocada<sup>76</sup>. El error que hay en la base de ella es puesto de manifiesto por el propio Hume en su apologética "Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo". Allí, al defenderse de las acusaciones de ateísmo, al que, según sus adversarios, le llevaría la negación del principio de que "todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia"<sup>77</sup>, distingue claramente entre

---

<sup>75</sup> Uno de los autores que más esfuerzos ha dedicado a defender esa tesis ha sido, sin duda, D. C. Stove. Véanse sus "Hume, Probability, and Induction", en Chappel (ed.): *Hume*, pp. 187-212; y *Probability and Hume's Inductive Scepticism*.

Mackie vuelve a recoger el planteamiento de Stove dándolo por válido y, por tanto, atribuyendo a Hume una posición que, a nuestro juicio, él no aceptaría. Véase su *The Cement of Universe*, pp. 15-16. También Penelhum sigue en parte y radicaliza más los análisis de Stove. Véase su *Hume*, pp. 50-53. K. Gemes por su parte trata de hacer una refutación todavía más simple de la que hace Stove del escepticismo inductivo, que éste le atribuye a Hume. Véase su "A Refutation of Inductive Scepticism". Hay otros analistas, que sin partir de las críticas de Stove, igualmente atribuyen a Hume esa posición escéptica, como por ejemplo, Cavendish, *op. cit.*, pp. 78-85; Whelan, *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*, pp. 47-48.

<sup>76</sup> Para una refutación brillante de la interpretación escéptica, tomando como base la exposición de Stove, véase García Roca, *op. cit.*, pp. 123-130. También J. Cassidy hace una crítica de Stove en "The Nature of Hume's Inductive Scepticism: A Critical Notice".

<sup>77</sup> Stove ha aplicado su interpretación escéptica general de Hume a este principio en "Hume, the Causal Principle and Kemp Smith", esp. pp. 9-22. Una réplica del mismo puede verse en F. E. Sparshott, "In Defence of Kemp Smith".

negar un tipo de prueba o apoyo en favor de un principio y negar cualquier tipo de prueba:

Podrá usted juzgar la poca sustancia de la acusación, cuando en ella se dice que cambiar *una clase de evidencia* para una proposición, por *otra clase de evidencia*, es lo mismo que negar la proposición (LG, 24)<sup>78</sup>.

Pensamos que la interpretación correcta del análisis negativo de los razonamientos causales que realiza Hume, es que estos razonamientos no se pueden reducir a razonamientos deductivos. Dicho de otra manera, en cualquier razonamiento inductivo siempre hay un paso que no se puede justificar deductivamente. Hume se plantea la posibilidad de tal reducción de los razonamientos inductivos a los deductivos, pero pone claramente de manifiesto que eso sólo sería posible presuponiendo la premisa de la uniformidad de la naturaleza, esto es, que el futuro seguirá siendo como el pasado. Ahora bien, ¿cómo podríamos justificar esa premisa de la uniformidad de la naturaleza? Únicamente por un razonamiento inductivo, en cuyo caso nos moveríamos en un círculo vicioso. En consecuencia, esa reducción es imposible.

¿Significa esa imposibilidad de reducción, que Hume tan nítidamente expone, que él crea que dichos argumentos carecen de justificación en absoluto, esto es, que son irracionales y que, por tanto, la única salida es el escepticismo? A nuestro juicio, no. A no ser que se admita que sólo la razón deductiva puede proporcionarnos una justificación racional<sup>79</sup>. Esto en nuestro caso concreto es

---

78 Prácticamente lo mismo vendrá a decir en una carta escrita en 1754 a John Stewart: "permítame decirle que yo nunca he sostenido una proposición tan absurda como la de que *cualquier cosa puede originarse sin causa*. Yo sólo he sostenido que nuestra certeza de la falsedad de esta proposición no procede ni de la intuición ni de la demostración, sino de otra fuente. *Que César existió, que hay una isla tal como Sicilia*; para estas proposiciones, afirmo, no tenemos prueba demostrativa ni intuitiva. ¿Podría Vd. inferir que niego su verdad, o incluso su certeza? Hay muchas clases diferentes de certeza, y algunas de ellas tan satisfactorias para la mente, aunque quizás no tan regulares, como la de tipo demostrativo" (L, I, 187).

79 Cfr. Zabeeh, "Hume's Problem of Induction: An Appraisal", p. 17.



lo mismo que decir que los razonamientos causales sólo serán válidos en el hipotético caso de que fueran razonamientos deductivamente válidos<sup>80</sup>. Pero, como Hume puso de manifiesto, no es el caso. Pero Hume también negaría la mayor de este razonamiento, a saber, que todo razonamiento tiene que ser deductivo para ser racional<sup>81</sup>. Y eso por la misma razón aludida al comienzo de estas líneas: negar una clase de evidencia para una proposición no es lo mismo que negar cualquier clase de evidencia para la misma. Y eso es lo que ocurre en este caso. Por tanto, la postura de Hume es la siguiente:

En primer lugar, piensa que los razonamientos causales se apoyan en un tipo de evidencia distinto del intuitivo o demostrativo propio de la deducción, esto es, en la que el denomina evidencia moral.

En segundo lugar, nuestro autor cree que dichos argumentos son racionales (o razonables), aunque esa razonabilidad no sea de tipo deductivo. Una cosa es que no se pueda deducir lógicamente una conclusión a partir de

---

80 La aceptación de esta tesis es atribuida a Hume por Cavendish (cfr. *op. cit.*, p. 79). A nuestro juicio, como trataremos de demostrar, es un error hacer esa atribución, aunque, por supuesto, es la única posibilidad de convertirlo en un escéptico radical.

81 También para Mackie, "la premisa de Hume de que la razón tendría que apoyarse en el principio de uniformidad sólo se sostiene si se asume que todas las actuaciones de la razón tienen que ser deductivamente válidas" (*op. cit.*, p. 15). Pero Mackie, frente a lo que nosotros pensamos, atribuye tal asunción a Hume. Además, al atribuir a Hume semejante asunción, este autor entiende, siguiendo a Stove, que "las inferencias razonables pero probables, no han sido excluidas por el argumento de Hume, por la simple razón de que Hume no considera esta posibilidad" (*Ibid.*). En consecuencia, critica a Popper (cfr. *Conocimiento objetivo*, pp. 90-91) y a Ayer (cfr. *Probability and Evidence*, p. 5) porque estos autores piensan que Hume sí se planteó el problema de las inferencias inductivas razonables pero probables, y creen que lo resolvió también negativamente. Nosotros, como esperamos dejar claro en el texto principal de nuestro trabajo, pensamos que Hume se planteó dicho problema sólo de un modo indirecto y creemos que la solución que le dio fue positiva, esto es, pensó que es un tipo de inferencia válida, aunque no formalmente válida, y, en consecuencia, aceptable racionalmente.

premisas inductivas y otra muy distinta que no sea razonable esperar que ocurra la misma<sup>82</sup>.

Por último, Hume no cae en el escepticismo inductivo. El defiende que hay que aceptar las creencias que nos proporcionan los razonamientos causales, aunque no tengan el tipo de justificación que se creía que tenían.

Por ahora dejaremos todas estas tesis pendientes de justificar para más adelante, una vez que hayamos terminado de exponer todo lo que dice Hume sobre el asunto.

## **5.6. LA EXPLICACIÓN DE LOS RAZONAMIENTOS INDUCTIVOS**

La sección 4.2 de la *Enquiry* concluía, como hemos visto, con un resultado negativo: no es la razón la que nos permite realizar las inferencias inductivas. Sin embargo, piensa Hume, al inicio de la sección 5, "no hay peligro de que aquellos razonamientos de los que depende casi todo el saber sean afectados por tal descubrimiento. Aunque la mente no fuera llevada por un razonamiento a dar este paso, ha de ser inducida a ello por algún otro principio del mismo peso o autoridad. Y este principio conservará su influjo mientras la naturaleza humana siga siendo la misma" (E, 41-42). "Lo que este principio sea -añade Hume- bien puede merecer el esfuerzo de una investigación" (*ibid.*).

Comienza Hume haciendo la suposición de que alguien, aun con las más potentes facultades de razón y reflexión, fuera repentinamente introducido en el mundo. "inmediatamente observaría una sucesión continua de objetos y un

---

82 Cfr. J. Cassidy, *op. cit.*, pp. 49-50.

acontecimiento tras otro, pero no podría descubrir nada más allá de esto. Al principio, ningún movimiento le permitiría alcanzar la idea de causa y efecto, puesto que los poderes particulares, en virtud de los cuales se realizan todas las operaciones naturales, nunca aparecen a los sentidos, ni es razonable concluir meramente porque un acontecimiento en un caso precede a otro, que, por ello, uno es la causa y el otro el efecto. Su conjunción puede ser arbitraria y casual. Puede no haber motivo alguno para inferir la existencia del uno de la aparición del otro. Y, en una palabra, tal persona, sin mayor experiencia, no podría hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de que le estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos" (E, 42).

Ahora bien, ¿qué ocurriría cuando esa persona ya lleve un tiempo en el mundo y haya adquirido más experiencia? Lo primero es que habrá observado que determinados objetos y acontecimientos familiares están constantemente unidos. Y la consecuencia de esta observación es que "inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro. Pero, con toda su experiencia, no ha adquirido idea o conocimiento alguno del poder secreto por el que un objeto produce otro, ni está forzado a alcanzar esta inferencia por cualquier proceso de razonamiento. Pero, de todas maneras, se encuentra obligado a realizarla. Y aunque se convenciese de que su entendimiento no tiene parte alguna en la operación, de todas formas continuará pensando del mismo modo. Hay algún otro principio que le determina a formal tal conclusión" (*ibid.*).

"Este principio es la Costumbre o el Hábito. Pues siempre que la repetición de un acto u operación particular produce una propensión a renovar el mismo acto u operación, sin estar impelido por ningún razonamiento o

proceso del entendimiento, decimos siempre que esta propensión es el efecto de la *Costumbre*. Al emplear esta palabra, no pretendemos haber dado la razón última de tal propensión. Sólo indicamos un principio de la naturaleza humana que es universalmente admitido y bien conocido por sus efectos" (E, 43). Es, por tanto, la costumbre la que, después de la observación de una conjunción constante, nos lleva a esperar el uno por la aparición del otro.

Esta hipótesis, piensa Hume, además explicaría por qué, cuando hemos observado muchos casos, realizamos la inferencia que no somos capaces de realizar ante un solo caso concreto.

"La costumbre es, pues, gran guía de la vida humana. Tan sólo este principio hace que nuestra experiencia nos sea útil y nos obliga a esperar en el futuro una serie de acontecimientos similares a los que han aparecido en el pasado" (E, 44). Si no fuera por la experiencia no tendríamos ningún conocimiento de las cuestiones de hecho que rebasara lo presente a los sentidos y a la memoria, y, en consecuencia, seríamos incapaces de "ajustar medios a fines" o producir cualquier efecto. "Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación" (E, 45).

Por otra parte, aunque las inferencias basadas en la experiencia nos lleven más allá de lo presente a los sentidos y a la memoria, "siempre ha de estar presente a los sentidos y a la memoria algún hecho del que podamos partir para alcanzar aquellas conclusiones" (*ibid.*).

La conclusión de todo este asunto, con palabras del propio Hume, es que "toda creencia en una cuestión de hecho o existencia reales deriva meramente de algún objeto presente a la memoria o a los sentidos y de una conjunción habitual entre éste y algún objeto" (E, 46). "Esta creencia es el

resultado forzoso de colocar la mente en tal situación. Se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión del amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar" (E, 46-47).

Una vez que Hume ha explicado la base de los razonamientos fundados en la experiencia, pasa a analizar la creencia basada en dichos razonamientos en la parte II de la sección 5 de la *Enquiry*.

La imaginación humana es totalmente libre para creer cualquier tipo de ficciones, aunque partiendo siempre de las ideas suministradas por los sentidos externos o internos. "¿En qué consiste, pues, la diferencia entre tales ficciones y la creencia?" (E, 47).

La primera respuesta de Hume es negativa. No es una determinada idea unida a la imagen que obtiene nuestro asentimiento. La única idea que se podría añadir sería la idea de existencia. Ahora bien, Hume ya dejó claro en el *Tratado*<sup>83</sup> y en el *Abstract*<sup>84</sup> que si eso ocurriera, podríamos creer cualquier cosa, ya que la mente podría unir esa determinada idea a cualquier ficción y de ese modo creer en ella. Pero nuestra experiencia cotidiana desmiente eso<sup>85</sup>.

Por tanto, y ahora ya Hume da una respuesta positiva, "la diferencia entre *ficción* y *creencia* reside en algún sentimiento o sensación que se añade a la última, no a la primera, y que no depende de la voluntad ni puede manipularse a placer. Ha de ser suscitado por la naturaleza como todos los

---

83 Cfr. T, 66-67; T, 94; T, 96n, T, 623.

84 Cfr. A, 17-18.

85 Cfr. E, 47-48; T, 623-624.

demás sentimientos y ha de surgir de una situación particular, en la cual la mente se encuentra colocada en una coyuntura especial. Cada vez que un objeto se presenta a la memoria o a los sentidos, inmediatamente, por la fuerza de la costumbre, lleva a la imaginación<sup>86</sup> a concebir aquel objeto que normalmente le está unido<sup>87</sup>. Y esta representación es acompañada por una sensación o sentimiento distinto de las divagaciones de la fantasía. En esto sólo consiste la naturaleza de la creencia<sup>88</sup> (E, 48)<sup>89</sup>.

---

86 la imaginación, una vez más, hay que entenderla como proponíamos en el punto 1.2, esto es, como formada por una serie de principios que se manifiestan en su funcionamiento, es decir, la imaginación no es algo distinto de los principios naturales que la constituyen. Estos principios son como fuerzas que se establecen entre las percepciones y por medio de las cuales se influyen unas a otras. (Véase el punto 7.3.3).

87 M. J. Costa ha defendido, a nuestro juicio acertadamente, que "los hábitos y disposiciones de pensamiento que están envueltos en la inferencia causal (y la idea de conexión necesaria que se deriva de ellos) deben originarse de casos repetidos de conjunciones de acontecimientos en la experiencia. Pero, una vez que estos hábitos se han formado, se combinan con los recuerdos del perceptor para constituir una red disposicional que representa la visión del perceptor de la realidad como una totalidad. (...) El que posteriormente una inferencia causal resulte de un caso particular de una conjunción experimentada de acontecimientos dependerá primeramente de lo bien que el caso se ajuste al sistema global interno" ("Hume and Causal Inference", p. 149).

88 Jaime de Salas ha sintetizado las características de la creencia natural en los siguientes puntos (cfr. *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y Hume*, pp. 98 y ss.):

- 1) Ha de ser una creencia, es decir, poseer la vivacidad suficiente como para lograr el asentimiento del sujeto.
- 2) Debe ser espontánea, y no el resultado de una invención humana.
- 3) Debe ser específica, es decir, que la humanidad entera la posea.
- 4) Debe dimanar de la experiencia pasada.
- 5) Debe ser susceptible de afectar a la acción.

Síntesis semejantes pueden hallarse en Gaskin, "God, Hume and Natural Belief", 285-287, y *Hume's Philosophy of religion*, pp. 132-134, y en S. Tweyman, *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, pp. 12-19. M. McCormick también ha realizado una caracterización de la creencia natural distinguiendo entre los diversos usos que Hume hace de "natural" (cfr. "Hume's on Natural Belief and Original Principles"). Además, puede verse en relación al tema R. J. Butler, "Natural Belief and the Enigma of Hume".

89 Hay que hacer notar que el análisis de la creencia que hace Hume en el *Tratado* (T, I, III, 7-10; una definición se puede hallar en T, 103) pone el énfasis principalmente en la creencia como una idea más fuerte y vivaz, en consonancia con la importancia que allí le había dado a la distinción entre impresiones e ideas, basada en el grado de fuerza y vivacidad de unas y otras. Al hablar en la *Enquiry* de un sentimiento -también había hablado de este sentimiento en el Apéndice del *Tratado* (T, 624)-, en la medida en que éste, por pertenecer a las impresiones no es

Hume, a continuación, reconoce las dificultades para definir tal sentimiento:

Si hubiéramos de intentar una *definición* de este sentimiento, encontraríamos, quizá, la tarea muy difícil, si no imposible, de la misma manera que si intentáramos comunicar el sentimiento de frío o la pasión de la ira a una criatura que jamás tuvo experiencia de estos sentimientos. Creencia es el nombre correcto y verdadero de este sentimiento y nadie tiene dificultad en conocer el significado de aquel término porque, en todo momento, el hombre se está percatando del sentimiento que representa (E, 48-49).

Sin embargo, piensa que sería oportuno intentar una descripción del mismo:

Digo, pues, que la creencia no es sino una imagen más vívida, intensa, vigorosa, firme y segura de un objeto que aquella que la imaginación, por sí sola, es capaz de alcanzar. Esta variedad de términos, que puede parecer tan poco filosófica, sólo pretende expresar que el acto de la mente, que hace que las realidades o lo que tomamos por tales nos estén más presentes que las ficciones, determina que tengan mayor peso en el pensamiento y les confiere un influjo mayor sobre las pasiones y la imaginación (...). Es evidente que la creencia no existe en la naturaleza específica o en el orden de las ideas, sino en el *modo* de su concepción o en la experiencia (feeling) que de ellas tiene la mente (E, 49)<sup>90</sup>.

---

voluntario, parece que está intentando establecer una diferencia mucho más nítida entre creencias y ficciones que la simple diferencia de grado de fuerza y vivacidad, que, sin duda, es problemática (cfr. Martínez de Pisón, *op. cit.*, pp. 126-129).

Otra cuestión problemática es cómo diferenciar las creencias de las impresiones, si se afirma que lo característico de aquellas es que tienen un mayor grado de fuerza y vivacidad que las demás ideas -el problema también surge aunque se acepte el análisis de la *Enquiry* y se diga que es un sentimiento lo que caracteriza a las creencias frente a las demás ideas- y que, en consecuencia, las acercaría a las impresiones (cfr. Anderson, *Hume's First Principles*, pp. 70-71). A nuestro juicio, este problema desaparece cuando se hace un análisis de la diferencia entre impresiones e ideas como el que hemos hecho nosotros (cfr. apartado 4.2) y se deja la fuerza y la vivacidad y otras características en un segundo plano. De hecho, ya señalábamos nosotros, que esos criterios solos eran insuficientes para realizar tal distinción.

Por otra parte, esta evolución sería un indicio del abandono parcial, al que hacíamos referencia en el capítulo 2, de la metodología newtoniana: se relega en parte el mimetismo absoluto de considerar la vivacidad y la comunicación de vivacidad entre percepciones similar a la fuerza y la transmisión de la misma entre cuerpos.

90 M. Hodges y J. Lachs han señalado que en realidad en Hume hay cuatro puntos de vista diferentes sobre la creencia, que "no sólo son mutuamente inconsistentes, si no también que cada uno es esencial para al menos una doctrina humeana central y, al mismo tiempo, ninguno de ellos es compatible con toda la filosofía de Hume" ("Hume on Belief", p. 7). Además, dichos autores defienden que "estas confusiones en la teoría de la creencia de Hume son sintomáticas de una profunda tensión en su filosofía... Cada punto de vista es la expresión natural de perspectivas

Hecha esta descripción de la creencia, Hume, como hace con frecuencia, va a tratar de buscar operaciones de la mente análogas que permitan generalizar lo que acabamos de exponer sobre la creencia. Así, puesto que los principios de conexión y asociación entre ideas son la *semejanza*, la *contigüidad* y la *causalidad*, "¿ocurre en todas estas relaciones que, cuando uno de los objetos es presentado a los sentidos o a la memoria, no sólo la mente es llevada a la concepción de su correlato, sino que alcanza una representación más firme y vigorosa de él que la que hubiera podido alcanzar de otra manera? Este parece ser el caso de la creencia, que surge de la relación causa y efecto. Y si el caso es el mismo con otras relaciones o principios de asociación, puede establecerse como ley general para todas las operaciones de la mente" (E, 50-51).

La respuesta de Hume, ilustrada con varios ejemplos, es que, efectivamente, un objeto presente, no sólo lleva a la mente a pensar en otro objeto semejante o contiguo a él, sino que, además, hace que lo concibamos con una vivacidad y una fuerza superiores a cuando no concurren una impresión presente y una relación con el objeto ausente. "Nadie puede dudar que la causalidad tiene la misma influencia que las otras dos relaciones de semejanza y contigüidad" (E, 53). "Cuando tiro al fuego un trozo de madera seca, inmediatamente mi mente es llevada a concebir que la llama aumentará y no que disminuirá. Esta transición del pensamiento de la causa al efecto no

---

filosóficas subyacentes que están enfrentadas a lo largo de la obra filosófica de Hume..." (*op. cit.*, p. 14). Estas perspectivas serían un naturalismo realista y un empirismo fenomenista (cfr. *op. cit.*, pp. 14-17).

Un punto de vista contrario al de Hodges y Lachs puede verse en M. M. Gorman, "Hume's Theory of Belief". Para este comentarista, la teoría de Hume sobre la creencia es de hecho consistente, a pesar de la multiplicidad de expresiones distintas que utiliza para referirse a ella.



procede de la razón. Tiene su origen exclusivamente en la costumbre y en la experiencia... En todo este proceso, ¿qué hay capaz de suscitar una representación tan intensa sino únicamente la presencia de un objeto y una transición habitual a la idea de otro objeto que solemos unir con la primera? En esto sólo consiste la operación de la mente en todas nuestras conclusiones acerca de cuestiones de hecho y existencia" (E, 54).

"Aquí hay, pues, continúa Hume, una especie de armonía preestablecida entre el curso de la naturaleza y la sucesión de nuestras ideas, y, aunque los poderes y las fuerzas por las que la primera es gobernada nos son totalmente desconocidos, de todas formas, encontramos que nuestros pensamientos y representaciones han seguido la misma secuencia que las demás obras de la naturaleza. La costumbre es el principio por el cual se ha realizado esta correspondencia tan necesaria para la supervivencia de nuestra especie y la dirección de nuestra conducta en toda circunstancia y suceso de la vida humana" (E, 54-55).

Por otra parte, señala Hume, "como esta operación de la mente, por medio de la cual inferimos los mismos efectos de causas iguales y *viceversa*, es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, no es probable que pudiera confiarse a las engañosas deducciones de nuestra razón, que es lenta en sus operaciones, que no aparece en grado alguno durante los primeros años de infancia y que, en el mejor de los casos, está en toda edad y período de la vida humana muy expuesta al error y a la equivocación. Concuerdar mejor con la sabiduría habitual de la naturaleza asegurar un acto tan necesario de la mente con algún instinto o tendencia mecánica que sea infalible en sus operaciones, que pueda operar a partir de la primera aparición de la vida y

pensamiento y que pueda ser independiente de todas las deducciones laboriosas del entendimiento" (E, 55).

### **5.7. EL NATURALISMO DE LOS ARGUMENTOS CAUSALES Y DE LA CREENCIA**

El naturalismo de las inferencias causales consiste en que éstas, como acabamos de ver, son el resultado de un principio universal natural, esto es, "se trata de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión del amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar" (E, 46-47). Dicho de otra manera, una vez que se coloca a la mente en determinada situación -la presencia de un objeto que previamente siempre hemos percibido en conjunción constante con otro- no puede dejar de esperar que aparezca ese otro objeto.

Es la imaginación, una vez más, la que partiendo de cierto orden encontrado en la experiencia tiende a generalizar y a extender ese orden más allá de lo experimentado. Esa es una tendencia natural que no podemos evitar y a la que no nos podemos sustraer. Pero eso no supone que la razón quede fuera o se subordine a esa tendencia natural y su consiguiente creencia. Más bien, al contrario. El dinamismo de la imaginación debe ser regulado y, en su caso, controlado por la razón. Sólo determinados razonamientos -los que respeten ciertas reglas ("reglas para juzgar de causas y efectos (T, I, III, XV)- darán lugar a creencias legítimas, esto es, a conocimientos aceptables racionalmente. O

como dice Hume en otro lugar, hay "que distinguir en la imaginación entre principios permanentes, irresistibles y universales, como es la transición debida a la costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas, y principios variables, débiles e irregulares... Los primeros constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente. Los últimos no son necesarios ni indispensables para la humanidad, ni tampoco muy útiles para conducir nuestra vida; por el contrario se observa que tienen lugar solamente en mentes débiles. Y como se oponen a los demás principios de la costumbre y del razonamiento, pueden ser fácilmente superados mediante el debido contraste y confrontación" (T, 225). Esta labor de contraste y confrontación es la que le corresponde a la razón<sup>91</sup>.

Por todo lo dicho, cabe concluir que en el razonamiento causal hay tres componentes:

1) Un componente positivista: el orden dado en la experiencia, esto es, la conjunción constante debe ser el punto de partida y la base de tales razonamientos, aparte de que el campo de lo experienciable establece el límite de aplicación de tales razonamientos.

2) Un componente naturalista: la tendencia de la imaginación a extender ese orden encontrado hasta ahora hacia el futuro, que da lugar a creencias naturales. Este componente también viene dado en la experiencia.

3) Un componente racional: no cualquier pretensión de la imaginación de extender ese orden, aunque sea natural, es legítima. Esa tendencia de la

---

<sup>91</sup> Una tesis semejante defiende J. V. McGlynn en "The Two Scepticisms in Hume's *Treatise*", esp. pp. 435 y 439-440).

imaginación debe ser controlada y, en su caso, corregida por la razón por medio del "contraste y la confrontación"<sup>92</sup>.

Además, hay que añadir que, para Hume, en la medida en que la imaginación sigue determinados principios universales e inevitables, esto es, en la medida en que está regulada y controlada por la razón (el entendimiento), la creencia resultante estaría justificada racionalmente, esto es, sería aceptable. Así la crítica que Hume va a hacer de las opiniones de los filósofos antiguos se fundamentará en que no se basan en principios universales e inevitables, aunque sean muy comunes (T, 226).

### **5.8. LA VALORACIÓN POSITIVA DE LA INDUCCIÓN**

Ya hemos defendido muchas veces a lo largo de las páginas precedentes, que los resultados negativos del análisis de los razonamientos causales de Hume no hay que interpretarlos como si estuviera haciendo una valoración negativa de los mismos. El que Hume demuestre que los razonamientos inductivos no son formalmente válidos y que la premisa necesaria (la tesis de la uniformidad) para hacerlos sólo se podría obtener inductivamente, no significa que, para él, haya que rechazarlos y prescindir de ellos. Muy al contrario, para Hume, los razonamientos realmente importantes son los inductivos, porque una parte considerable de nuestras creencias y de nuestras acciones están basadas en ellos. De hecho, la inducción es el tema central de su lógica y de su epistemología.

---

<sup>92</sup> Un estudio del papel que la razón juega en la creencia puede verse en A. T. Nuyen, "The Role of Reason in Hume's Theory of Belief", esp. pp. 378-385.

Las tesis que, a nuestro juicio, recogen el punto de vista humeano sobre la inducción son:

1ª) El razonamiento inductivo es un tipo de razonamiento con entidad propia, irreductible a los razonamientos deductivos.

2ª) El razonamiento inductivo es un hecho inevitable y natural. Esa inevitabilidad hace que no tenga mucho sentido plantearse la justificación del mismo, a la vez que esa naturalidad (regulada por la razón) le proporciona una cierta justificación.

3ª) La vindicación de la inducción está en su necesidad para guiarnos en la acción y para conseguir la supervivencia.

4ª) El razonamiento inductivo proporciona un conocimiento probable, pudiendo, en algunos casos, esa probabilidad ser casi una certeza.

5ª) La probabilidad del razonamiento inductivo está en función de la evidencia que se posee en cada caso. Esta evidencia viene dada por los casos observados y por las circunstancias distintas en las que se ha hecho la observación.

6ª) Por todo esto, Hume hace una valoración positiva del razonamiento inductivo, considerándolo como un procedimiento racional (ampliación del concepto de racionalidad).

Pasemos, pues, a desarrollar y a fundamentar cada una de estas tesis.

1ª) El razonamiento inductivo es un tipo de razonamiento con entidad propia, irreductible al razonamiento deductivo.

Esta tesis creemos que es claramente defendida por Hume, al menos de cuatro modos distintos:

1) Mostrando, como hemos visto, que los argumentos inductivos son inferencias no válidas formalmente, y, además, irreducibles a ellas.

2) Enumerando una serie de "reglas para juzgar de causas y efectos" (T, I, III, XV; E, 136; E, 145 n; E, 148), distintas de las reglas de la lógica formal. Estas reglas constituyen, con palabras del propio Hume, "toda la lógica que creo conveniente emplear en mis razonamientos" (T, 175). Evidentemente, Hume se refiere a los razonamientos morales, que están basados en la experiencia y que versan sobre cuestiones de hecho y existencia. Estas reglas le permitirán a Hume distinguir entre inferencias causales correctas e inferencias causales incorrectas. Mientras las primeras darán origen a creencias razonables, las segundas, no<sup>93</sup>. Como señala Laird, "el hecho que permanece es que Hume distinguió una clase lógica de inferencia de la experiencia de otra ilógica, y que se creyó enteramente autorizado a discriminar "causas" en el mismo sentido que los historiadores y científicos naturales"<sup>94</sup>. Esto implica que, como decíamos, no basta con la naturalidad de las creencias, para que sean aceptables racionalmente. Es necesario que respeten determinadas reglas.

Estas reglas serán derivadas reflexionando sobre los principio naturales del entendimiento y su aplicación a la experiencia<sup>95</sup>, esto es, la lógica de Hume

---

93 Cfr. F. Wilson, "Hume's Theory of Mental Activity", p. 109; Robison, "David Hume, Naturalist and Meta-Sceptic", p. 34; Zabeeh, "Hume's Problem of Induction: An Appraisal", p. 85; Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, p. 44; M. J. Costa, "Hume and Justified Belief", esp. pp. 176 y 179-181. Algún comentarista ha acusado a Hume de inconsistencia, al defender la invalidez de los argumentos inductivos y proponer al mismo tiempo la distinción entre creencias justificables e injustificables (cfr. Broad, "Hume's Theory of the Credibility of Miracles", p. 97). Por todo lo dicho y lo que resta del capítulo, esperamos que quede suficientemente probado que nuestra visión del asunto es totalmente distinta.

94 Hume, *Precursor of Modern Empiricism*, p. 92. Véase también p. 105.

95 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 25, 26 y 27; Zabeeh, "Hume's Problem of Induction: An Appraisal", p. 86.

es una lógica *a posteriori*<sup>96</sup>. De todas formas, lo que acabamos de decir no resuelve totalmente el problema de la justificación de la inducción: ¿por qué elegir el conjunto de reglas inductivas que utilizamos en vez de cualquiera de sus posibles alternativas?<sup>97</sup> En el desarrollo de la tesis siguiente trataremos de responder al mismo.

3) Manifestando, sin ninguna ambigüedad, en múltiples ocasiones (T, 95; T, 124; T, 413; T, 448; T, 458; T, 463; E, 35; EM, 174) que hay dos clases de razonamientos diferentes. Permítasenos volver a citar el texto de la *Enquiry* por su total claridad:

Todos los razonamientos pueden dividirse en dos clases, a saber, el razonamiento demostrativo o aquel que concierne a las relaciones de ideas y el razonamiento moral o aquel que se refiere a las cuestiones de hecho y existenciales (E, 35).

En otras ocasiones simplemente se limita a considerar como verdadero razonamiento al proceso que va de causas a efectos (T, 89; T, 97n; T, 102; T, 155; T, 177; T, 266). Reproduciremos, por su rotundidad, lo que dice Hume en T, 97n:

Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas.

---

96 Cfr. Zabeeh, *ibid.*

97 Así, por ejemplo, K. R. Merrill, confrontando a Hume con Whitehead, le critica entre otras cosas, por carecer de unos criterios no arbitrarios con los que distinguir entre creencias razonables y no razonables: "cómo llegamos a poseer un criterio no-arbitrario de razonabilidad sigue [siendo], en el análisis de Hume, en gran parte un misterio. La costumbre, para Hume, es la gran guía de la vida, y la costumbre puede explicar, de un modo cómodamente mecánico, por qué la gente actúa de ciertas maneras y cree ciertas cosas. Pero no nos ayuda nada a distinguir lo verdadero de lo falso y todavía menos a explicar por qué algunas violaciones de la costumbre son razonables mientras otras no. La repetición, por sí misma, no es una norma, y es una petición de principio poner al sabio en el lado de ciertas creencias, como Hume algunas veces quiere hacer ("Hume, Whitehead, and Philosophic Method", p. 337).

4) Utilizando o discutiendo la utilización, cuando cree que no es correcta, de este tipo de razonamientos. Las secciones X y XI de la *Enquiry* y los *Diálogos* están llenos de ejemplos de uno y otro uso<sup>98</sup>. Sin embargo, también en el *Tratado*, hay algunas ocasiones en que hace lo mismo:

El que concluye que alguien está cerca de él cuando oye en la oscuridad una voz articulada razona correcta y naturalmente, a pesar de que esta conclusión no se derive sino de la costumbre (T, 225).

2ª) El razonamiento inductivo es un hecho inevitable y natural. Esa inevitabilidad hace que no tenga mucho sentido plantearse la justificación del mismo, a la vez que esa naturalidad (regulada por la razón) le proporciona una cierta justificación.

Lo primero que es necesario señalar en este punto, es que no hay que confundir la justificación del razonamiento inductivo como procedimiento en general con la justificación que pueda darse para apoyar un razonamiento inductivo concreto. En este segundo caso, hablaremos de la evidencia que apoya una determinada conclusión o creencia. Aquí y en el punto siguiente nos ocuparemos de la primera, mientras que en los puntos 4 y 5 aludiremos a la segunda.

El problema de la justificación de la inducción en Hume es un problema especialmente difícil de clarificar, debido a la mezcla en su planteamiento de las perspectivas empírica-psicológica y lógica de las que venimos hablando, además de que, a nuestro juicio, no se halla en su obra de una manera nítida ninguno de los tipos de justificación habituales en la literatura sobre el tema<sup>99</sup>,

---

98 Véase nuestra defensa de la tesis 6ª sobre la inducción, al final de esta sección.

99 Una caracterización de las distintas formas de justificar la inducción junto con los argumentos en contra puede encontrarse en la Introducción de R. Swinburne al libro *La*



sino más bien elementos justificativos que se podrían encuadrar en varios de ellos. Por otra parte, el que cuando se habla de justificación casi siempre se piense en una justificación de tipo deductivo todavía dificulta más las cosas. No obstante intentaremos aclarar su posición al respecto.

En primer lugar, dado su intento positivista de realizar una ciencia empírica del hombre, Hume va a establecer el principio en que se basan los razonamientos inductivos, como cualquier otro principio de su ciencia, con base en la experiencia. Así descubrirá que una persona "que ha adquirido experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado qué objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos...inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro" (E, 42). Dicho principio, por tanto, sólo se podrá confirmar o refutar en función de los hechos, esto es, en función de lo que hacemos los seres humanos. Desde esa perspectiva, lo único que cabe hacer es alcanzar una explicación del mismo, pero no tiene mucho sentido intentar una justificación<sup>100</sup> de otro tipo<sup>101</sup>, puesto que es un hecho inevitable. Además, los principios de una ciencia sólo se justifican en función de la evidencia empírica. La explicación, pues, que dará Hume de los razonamientos inductivos es la siguiente: son el resultado de una operación mental que se realiza inevitablemente, una vez puesto nuestro entendimiento en una determinada coyuntura y con cierta experiencia previa. *Es el dinamismo de la naturaleza humana el que nos*

---

*justificación del razonamiento inductivo.* Los distintos capítulos son una recopilación de escritos de especialistas que desarrollan esas justificaciones.

100 Cfr. Wright, *op. cit.*, p. 34. Allí señala; "en lugar de estar principalmente interesado en las creencias justificadas o verdaderas, lo está en la fuente de la creencia como tal".

101 Cfr. Cavendish, *op. cit.*, pp. 72-73; 78; también Jenkins, J. E., *The Enlightenment Legacy of David Hume*, p. 75.

lleva a hacer este tipo de inferencias<sup>102</sup>. Por tanto, su base está en nuestra estructura de sujetos cognoscentes, en nuestra manera de funcionar al adquirir el conocimiento y planificar la acción. En otras palabras, en la naturaleza humana. Esto es lo que venimos denominando el naturalismo de Hume en los razonamientos causales. En ese sentido, Hume parece pensar que por ser una propensión o instinto natural, al que no nos podemos substraer, el que nos lleva a realizar inferencias inductivas, éstas estarían de alguna manera justificadas<sup>103</sup>. Es decir, el ser un hecho natural inevitable parece que le proporcionaría una cierta justificación para Hume<sup>104</sup>. De todas formas, no hay que olvidar lo que decíamos antes, a saber, que no cualquier tendencia de la imaginación va a ser aceptable, sino que será necesario que aquella esté regulada y controlada por la

---

102 "Se trata -dirá Hume- de una operación del alma tan inevitable cuando estamos así situados como sentir la pasión de amor cuando sentimos beneficio, o la de odio cuando se nos perjudica. Todas estas operaciones son una clase de instinto natural que ningún razonamiento o proceso de pensamiento y comprensión puede producir o evitar (E, 46-47).

103 Mackie, tratando de apuntalar más lo que nosotros estamos proponiendo, ha señalado que, en caso de que se criticara a Hume porque sus conclusiones, en la medida en que descansan en su teoría asociacionista de la creencia, están mal fundadas, "podría recurrir a su tesis mucho más defendible de que los seres humanos, y algunos otros animales, tienen una tendencia innata o instintiva a razonar inductivamente, a esperar que una conjunción o secuencia de eventos que se ha observado que se repite un número de veces -especialmente si se ha repetido sin excepciones- se repetirá en el futuro y [pensar que] ha ocurrido similarmente en los casos inobservados en el pasado. Que hay una propensión inductiva tal puede ser confirmado experimentalmente por los animales no-humanos y puede ser tomado como un hecho empírico por propio derecho, independientemente de la teoría más amplia de la naturaleza y las causas de la creencia en general" (*The Cement of Universe*, pp. 14-15).

104 También para Wright, Hume entiende "la ciencia experimental derivando de una aplicación sistemática y reflexiva de principios naturales, [de manera que] por eso los principios naturales incluso alcanzan alguna clase de "status" racional" (*op. cit.*, p. 25). Y más claramente: "Hume piensa que la existencia de una creencia natural proporciona *prima facie* justificación a dicha creencia" (*op. cit.*, p. 39; véase igualmente p. 226, p. 230 y p. 75).

Igualmente, J. de Salas nos parece que apunta a una tesis semejante, cuando sostiene que "creemos no sólo en lo que vemos, sino también en lo que sabemos que bien puede no ocurrir lógicamente. En este sentido, Hume explica y en parte justifica un hecho que entiende que está inscrito en la naturaleza humana" ("Hume and Newton: The Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm", p. 315).

razón, para que de origen a creencias aceptables<sup>105</sup>. Es decir, la naturalidad es una condición necesaria, pero no suficiente para aceptar una inferencia causal. Se precisa, además, una regulación por parte de la razón. Esa regulación de la razón se llevará a cabo, como decíamos, en función de la propia experiencia. Es ésta la que nos llevará a establecer determinadas reglas y no otras en las que basar nuestras inferencias en las cuestiones de hecho.

Junto a esa perspectiva, hay también un planteamiento del problema de tipo lógico: ¿Estamos justificados, independientemente de que lo hagamos a diario y, además, no podamos dejar de hacerlo, para realizar las inferencias inductivas que realizamos? Ese planteamiento de tipo lógico en Hume no está, sin embargo, tan explícito como el anterior. Dicho de otra manera, Hume no se habría ocupado de una manera directa del problema de la justificación lógica de la inducción<sup>106</sup>, ya que su objetivo era no tanto establecer cómo debemos razonar y actuar, cuanto mostrar cómo lo hacemos de hecho, con las consecuencias destructivas que sus análisis tendrán para muchas concepciones erróneas. Por tanto, Hume en gran parte se habría limitado a constatar un hecho, tomándolo como evidente, y a analizarlo: aceptamos como razonable creer en las conclusiones de los razonamientos inductivos cuando cumplen determinadas reglas y obrar en consecuencia, a pesar de que no sean reductibles a ningún razonamiento deductivo<sup>107</sup>. Evidentemente, eso no significa que en sus

---

105 Véanse las referencias de la nota 93 de este mismo capítulo.

106 Beauchamp y Rosenberg han tratado de argumentar por extenso que Hume nunca se plantea lo que ellos denominan "el problema externo" de la inducción (que equivaldría a lo que nosotros hemos llamado "la justificación del razonamiento inductivo como procedimiento en general") y que, por tanto, sus resultados sobre el tema no son escépticos (cfr. su *Hume and the Problem of Causation*, p. 40 y ss.).

107 "Hume -señala Livingston, resumiendo la propuesta de Zabeeh en "Hume's Problem of Induction: An Appraisal"- abandonó el fenomenismo por un sistema de creencias naturales en las que reconoció que "no hay problema de la inducción". Trabajando dentro de este sistema Hume

textos no pueda encontrarse una posición respecto a la justificación lógica de la inducción. Ya señalábamos que en Hume las perspectivas psicológica y lógica están mezcladas<sup>108</sup>. Como en otras ocasiones<sup>109</sup>, él no tiene ningún inconveniente en establecer un principio empíricamente y luego darle un uso de tipo lógico. Su posición al respecto podría ser la que le atribuye García Roca<sup>110</sup>, al sostener que en Hume se puede encontrar una solución al problema de la inducción semejante a la que propone P. F. Strawson<sup>111</sup> y que ya había sido insinuada por Price<sup>112</sup>. Esa solución "consiste en realidad en la disolución del problema: en mostrar que la demanda de justificación de la inducción carece de sentido"<sup>113</sup>. "Si se pregunta 'por qué es sensato generalizar y predecir de esa manera', se está preguntando en realidad 'por qué es sensato ser sensato', lo cual es una pregunta sin significado"<sup>114</sup>. Dicho de otra manera, en la medida en que el razonamiento inductivo es un tipo de razonamiento con entidad propia, irreducible al razonamiento deductivo, no cabe apelar a otros principios de rango superior para justificar los principios de inducción. Según esta pers-

---

fue el primero en reconocer la necesidad de desarrollar "una lógica *a posteriori* de la inducción". Como naturalista, pues, Hume resolvió el problema de la inducción, señalando que realmente no existe tal problema, el único problema que hay es el de codificar y mejorar nuestras actuales prácticas inductivas" (Introduction, en Livingston, D. W., and King, J. T. (eds.), *Hume: A Reevaluation*, p. 8).

108 Cfr. Miller, *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*, p. 22.

109 Recuérdese lo que decíamos del principio de derivación (apartado 4.4, esp. pp. 168) y véase lo que diremos sobre la vanidad de la cuestión acerca la existencia de los cuerpos (apartado 6.3, esp. p. 277 ).

110 Cfr. *Op. cit.*, pp. 135-147.

111 Cfr. *Introducción a la teoría lógica*, cap. 9.

112 "The Permanent Significance of Hume's Philosophy", pp. 27 y ss.

113 García Roca, *op. cit.*, p. 138. Cfr. también K. B. Pflaum, "Hume's Treatment of Belief", p. 159; aunque mucho nos tememos que este comentarista hace su afirmación en tono ricriminatorio hacia Hume.

114 Price, *loc. cit.*, p. 30.

pectiva, Hume se situaría entre los que dan una justificación analítica de la inducción<sup>115</sup>.

Aceptar la propuesta de García Roca creemos que no es incompatible con lo que decíamos nosotros, aunque es claro que la lectura que nosotros hacemos de Hume considera como un elemento esencial de su filosofía su psicología, cosa que no hace García Roca, a nuestro juicio, indebidamente.

Ahora bien, si aceptamos la división que propone Herbert Feigl<sup>116</sup> entre dos tipos de justificación, validación y vindicación, lo dicho hasta ahora, a saber, que, por tener entidad propia el razonamiento inductivo, los principios de inducción son principios últimos y que, en consecuencia, no cabe apelar a otros principios para justificarla y, por tanto, no tiene sentido plantear el problema de la justificación, no resolvería el problema completamente, ya que se referiría sólo al primer tipo de justificación, esto es, a la validación. Todavía cabría la posibilidad de plantear una justificación vindicativa, esto es, mostrar que su adopción sirve a un fin específico. Ante este tipo de problema, la respuesta de Hume es clara: la inducción es absolutamente necesaria para guiarnos en la acción y conseguir la supervivencia. Veamos todo esto con algo más de detenimiento.

---

115 Una encendida defensa de la necesidad de justificación de la inducción puede hallarse en W. C. Salmon, "Unfinished Business: The Problem of Induction". En pocas palabras, su tesis es que "si la regla inductiva *standard*, más bien que una de la infinidad de alternativas patológicas, es constitutiva de racionalidad, me parece que debemos ser capaces de decir en qué bases descansa su superioridad" (*loc. cit.*, p. 9).

116 Una breve exposición de esta distinción puede verse en "Origen y espíritu del positivismo lógico", p. 16. Exposiciones más amplias se encuentran en "*De Principiis Non Disputandum*" y en "Validation and Vindication".

3ª) La vindicación de la inducción está en su necesidad para guiarnos en la acción y para conseguir la supervivencia.

Las inferencias inductivas son absolutamente necesarias para la supervivencia<sup>117</sup>. Si hasta ahora hemos sobrevivido como individuos y como especie es porque hemos utilizado la inducción para responder al medio. Es, por tanto, un procedimiento eficaz<sup>118</sup>, al que no podemos oponer ninguna otra alternativa:

Sin el influjo de la experiencia estaríamos en total ignorancia de toda cuestión de hecho, más allá de lo inmediatamente presente a la memoria y a los sentidos. Nunca sabríamos ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales en la producción de cualquier efecto. Se acabaría inmediatamente toda acción, así como la mayor parte de la especulación (E, 45).

Y unas páginas más adelante:

Si la presencia de un objeto no hubiera inmediatamente excitado la idea de los objetos usualmente unidos a él, todo nuestro conocimiento hubiera tenido que limitarse a la estrecha esfera de nuestra memoria y sentidos, y nunca hubiéramos sido capaces de ajustar medios a fines o emplear nuestros poderes naturales para hacer el bien o evitar el mal (E, 55).

O, de un modo todavía más claro:

---

117 Esta idea de que "para nosotros, la probabilidad es la única guía de la vida", era aceptada por algunos de los contemporáneos de Hume. La frase entrecomillada pertenece a la introducción a la *Analogía* del obispo Butler (citado por Laird, *op. cit.*, pp. 105-106).

118 No creemos forzar mucho el sentido de las palabras de Kant si interpretamos el texto siguiente en esa línea:

[Para Hume], toda la autoridad de este principio no se debía a la necesidad del mismo, sino simplemente a su utilidad general en el curso de la experiencia y a una necesidad subjetiva que él llama costumbre (*Crítica de la razón pura*, A 760/B 788 [603]).

Puede parecer contradictorio lo que acabamos de decir, cuando previamente (cfr. apartado 2.1.1) hemos indicado que Kant considera a Hume un escéptico. Sin embargo, pensamos que no existe tal contradicción, porque el juicio de Kant sobre el escepticismo de Hume está basado en los resultados negativos de su análisis de la causalidad, esto es, en pensar que "la validez objetiva del concepto de causa eficiente en general no se apoyaba en ninguna idea, es decir, en ningún conocimiento *a priori*" (*ibid.*). Y esto es compatible con sostener, al mismo tiempo, que, aunque el concepto de causalidad no tenga tal fundamento, no por eso, según Kant, Hume dejó de pensar que era un concepto útil y válido.

Como esta operación de la mente por medio de la cual inferimos los mismos efectos de causas iguales y *viceversa*, es tan esencial para la subsistencia de todas las criaturas humanas, no es probable que pudiera confiarse a las engañosas deducciones de nuestra razón (*ibid.*).

Finalmente, permítasenos citar un texto del *Tratado* que auna al mismo tiempo naturalismo y valor supervivencial:

Los principios permanentes [de la imaginación], irresistibles y universales, como es la transición debida a costumbre que va de causas a efectos y de efectos a causas... constituyen la base de todos nuestros pensamientos y acciones, de modo que, si desaparecieran, la naturaleza humana perecería y se destruiría inmediatamente (T, 225)<sup>119</sup>.

En la medida en que Hume destaca este valor supervivencial de la inducción, pensamos que también cree que proporciona un cierto apoyo justificativo a la misma. Este apoyo sería de tipo vindicativo, según la distinción de Feigl citada más arriba. Además, esta justificación estaría en consonancia con el concepto de racionalidad o razonabilidad que hemos esbozado en el punto 3.3. Allí decíamos que las razones o las justificaciones de nuestras preferencias se dan siempre dentro de un marco de racionalidad o razonabilidad que depende de la parte pulsional-afectiva del ser humano, que es en la que se fundamentan los fines últimos de la vida. Eso mismo es lo que en gran parte viene a sugerir Hume ahora: la razonabilidad de la inducción como procedimiento está en su valor para lograr las metas vitales, entre las que destaca la supervivencia. Esto, además, permite responder al problema más concreto, que dejábamos antes planteado, de ¿por qué basamos nuestras inferencias en determinadas reglas inductivas y no en otras? La respuesta de Hume sería que las reglas más razonables serán aquellas que nos permitan alcanzar las metas vitales de cada uno. Esas reglas, en consecuencia, serán las que se mues-

---

119 Para una interpretación de este texto semejante a la nuestra véase Páll Ardal, "Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*". Para una interpretación diferente, B. Winters, "Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct".

tren más efectivas en la práctica diaria. Eso implica, que, como ya decíamos, se deben establecer con base en la experiencia<sup>120</sup> y que, en función del éxito o fracaso que tengan, se deben ir corrigiendo<sup>121</sup>.

4ª) El razonamiento inductivo proporciona un conocimiento probable, aunque válido, pudiendo en algunos casos esa probabilidad ser casi una certeza.

Como ya veíamos, la división fundamental que hace Hume entre conocimiento relativo a relaciones de ideas y conocimiento concerniente a cuestiones de hecho, establece que aquel es cierto y necesario, mientras que la certeza absoluta en éste alcanza sólo a lo inmediatamente presente a los sentidos y a lo recordado por la memoria. El resto del conocimiento de las cuestiones de hecho, en cuanto que está basado en los razonamientos causales, es sólo probable. Sin embargo, como pondremos de manifiesto, no es el mismo el grado de probabilidad de todos los argumentos y algunos de ellos proporcionan, desde un punto de vista práctico, una certeza. Desde una perspectiva lógica, no podemos dar una prueba absoluta de esa certeza, pero la seguridad con que asumimos sus conclusiones es total<sup>122</sup>:

El señor Locke divide los razonamientos en demostrativos y probables. Desde este punto de vista tenemos que decir que sólo es probable que todos los hombres han de morir o que el sol saldrá mañana. Pero, para ajustar más nuestro lenguaje al uso común, debemos dividir los razonamientos en demostraciones, pruebas y argumentos probables, entendiéndose por pruebas aquellos argumentos derivados de la experiencia que no dejan lugar a duda o discusión (E, 56, n. 1).

---

120 Nuestra propuesta creemos que tiene algunos puntos de contacto con la que hace Salas en "Teoría del conocimiento y de la acción en la *Enquiry Concerning the Human Understanding* de Hume", pp. 50-51.

121 Cfr. F. Wilson, *op. cit.*, p. 117.

122 Cfr. Whelan, *op. cit.*, p. 106.



En la misma sección, aunque ahora desde un punto de vista más psicologista, vuelve Hume a insistir en su idea:

Al estar determinados por costumbre a trasladar el pasado al futuro, cuando el pasado ha sido absolutamente regular y uniforme, esperamos el acontecimiento con la máxima seguridad y no dejamos lugar alguno para la suposición contraria (E, 58).

Más adelante, en la sección X, "De los milagros", antes de entrar a analizar la evidencia que tenemos en su favor, de nuevo explicita su punto de vista sobre los razonamientos concernientes a cuestiones de hecho y existencia:

En las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible [el hombre sabio] anticipa el suceso con el grado último de seguridad y considera la experiencia pasada como una prueba concluyente de la existencia del tal acontecimiento (E, 110).

Esta misma idea la vuelve a reafirmar Hume refiriéndose a las leyes de la naturaleza en contraposición a los milagros:

Sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza (E, 127; la cursiva es nuestro).

Unas páginas antes, había señalado que "una experiencia firme e inalterable ha establecido estas leyes [naturales]" (E, 114)<sup>123</sup>.

Todo esto había sido expuesto ya en el *Tratado*, en muchos casos casi con las mismas palabras. A modo de ejemplo, citaremos lo que dice en T, 124:

---

123 López Sastre ha señalado que, "de acuerdo con su propia epistemología, Hume no puede hablar de una experiencia 'inalterable'. En efecto, es un principio esencial de la filosofía de Hume que lo contrario de cualquier cuestión de hecho es siempre posible, y, por lo tanto, 'no implica ninguna contradicción suponer que el curso de la naturaleza puede cambiar y que un objeto aparentemente semejante a otros que hemos experimentado pueda ser acompañado por efectos contrarios y distintos' (E, 35). Lo único que estamos autorizados a afirmar es que en algunos casos la experiencia se ha mostrado hasta ahora como uniforme e 'invariada', pero de aquí no podemos concluir que esa experiencia haya de ser 'inalterable' y que, consiguientemente, el futuro haya de parecerse al pasado" (*La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, pp. 246-247, n. 19). Nosotros, estando de acuerdo con lo que dice López Sastre, pensamos que, cuando Hume habla de una experiencia "firme e inalterable" se refiere a una experiencia que hasta ahora se ha presentado en múltiples ocasiones y en una gran diversidad de situaciones y ha sido siempre semejante y uniforme.

Es con todo cierto que en el habla corriente afirmamos fácilmente que muchos argumentos basados en la causalidad exceden la probabilidad, pudiendo ser admitidos como una clase superior de evidencia. Si alguien dijera que es sólo probable que el sol salga mañana, o que todos los hombres deben morir, haría el ridículo. Y sin embargo, es evidente que no tenemos más seguridad en estos hechos que la proporcionada por la experiencia. Quizás sería más conveniente, por esta razón, que a fin de conservar el significado normal de las palabras y señalar sus distintos grados de evidencia, dividiéramos la razón humana en tres clases: conocimiento, pruebas y probabilidades.

Igualmente en su "Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo", afirma Hume:

El autor afirma que el tal principio [de que todo lo que comienza a existir debe tener una causa de su existencia], tiene como apoyo una evidencia moral y que es tan convincente como pueden serlo verdades del tipo todos los hombres son mortales y el sol saldrá mañana. ¿Es esto lo mismo que negar la verdad de tal proposición, una proposición de la cual sólo quienes hayan perdido todo sentido común se atreverían a dudar? (LG, 22).

5ª) La probabilidad del conocimiento inductivo está en función de la evidencia que se posee en cada caso. Esa evidencia viene dada por los casos observados y por las circunstancias distintas en las que se ha hecho la observación.

En contra de lo que argumenta Stove a lo largo de su libro<sup>124</sup>, Hume fue consciente de que no todos los argumentos inductivos, aunque todos sean no-válidos en el sentido deductivista, tienen el mismo grado de evidencia a su favor y son igualmente irrazonables. En el *Abstract*, Hume señala:

El celebrado Monsier Leibniz ha observado un defecto en los sistemas comunes de lógica: que son muy prolijos cuando explican las operaciones del entendimiento en la construcción de demostraciones, pero son harto concisos cuando tratan de probabilidades y de aquellas otras medidas de evidencia de las que depende enteramente la vida y la acción, y que son nuestras guías incluso en la mayor parte de nuestras especulaciones filosóficas. (...) El autor del *treatise of human nature* parece haber advertido

---

124 Cfr. *Probability and Hume's Inductive Scepticism*, y especialmente p. 47 y ss.

este defecto en esos filósofos, y se ha esforzado, en la medida de su capacidad, por salvarlo (A, 8).

Esta conciencia plena de las diferencias en el grado de probabilidad de los razonamientos inductivos, dependiente de la evidencia a su favor, le va a llevar a reiterarlo múltiples veces a lo largo de su obra desde distintos puntos de vista<sup>125</sup>. Así, en una consideración genética, afirma:

Las probabilidades de las causas son de varios tipos, pero todas se derivan del mismo origen: *la asociación de ideas a una impresión presente*. Dado que el hábito, que produce la asociación, surge de la asociación frecuente de objetos, deberá ser de un modo gradual como llegue a ser perfecto, con lo que adquirirá nueva fuerza a cada caso que caiga bajo nuestra observación. El caso primero no tiene fuerza o tiene bien poca; el segundo añade algo de fuerza; el tercero llega a ser más notable. Y así, lentamente y paso a paso llega nuestro juicio a alcanzar seguridad plena. Pero antes de alcanzar ese grado de certeza, atraviesa por varios grados inferiores; y en todos ellos deberá ser estimado solamente como presunción o probabilidad (T, 130)<sup>126</sup>.

Desde el punto de vista de la creencia que produce, Hume, de un modo similar, sostiene:

Como la creencia que damos a un suceso aumenta o disminuye según el número de casos o experiencias pasadas, tendrá que ser considerada como un efecto compuesto, cada una de cuyas partes se debe a un número proporcional de casos o experiencias (T, 136).

Desde una perspectiva práctica, la propuesta es la misma:

El hombre sabio adecua su creencia a la evidencia. En las conclusiones que se fundan en una experiencia infalible anticipa el suceso con el grado último de seguridad y considera la experiencia pasada como una *prueba* concluyente de la existencia de tal acontecimiento. En los demás casos procede con mayor cautela. Sopesa las experiencias contrarias, considera qué posibilidad es la apoyada por el mayor número de experiencias, se inclina por esta posibilidad con dudas y vacilaciones, y cuando, finalmente, ha fijado su juicio, la evidencia no excede a lo que, hablando con propiedad, llamamos *probabilidad* (E, 110-111)<sup>127</sup>.

---

125 Para las dificultades que presentan los razonamientos inductivos debido a los múltiples factores que influyen en la imaginación y que le llevan a errores al utilizar la evidencia en que se apoyan, puede verse Whelan, *op. cit.*, pp. 108 y ss.

126 Cfr. también T, 403.

127 Comentando este texto, López Sastre señala que "lo que verdaderamente le interesa a Hume aquí no es describir psicológicamente cómo se producen las creencias de los hombres,

Sólo después de una larga cadena de experiencias uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento particular (E, 36).

Pero no sólo es necesario tener en cuenta el mayor o menor número de casos observados y el que estos apoyen o no nuestra expectativa de un determinado suceso. Hay que considerar, además, el grado de analogía de los casos observados con el caso presente. Cuanto mayor sea esta analogía, mayor será el grado de certeza de nuestra inferencia:

Todos nuestros razonamientos acerca de cuestiones de hecho están fundados en una especie de analogía, que nos hace esperar cualquier de cualquier causa los mismos efectos que hemos observado que resultan de causas similares. Cuando las causas son absolutamente iguales, la analogía es perfecta, y la inferencia que se saca de ella es considerada como cierta y concluyente. (...) Pero donde los objetos no tienen una semejanza tan exacta, la analogía es menos perfecta y la inferencia menos concluyente, aunque tiene alguna fuerza en proporción al grado de semejanza y de parecido (E, 104)<sup>128</sup>.

---

sino establecer una *prescripción*: destacar cómo debieran proceder para que sus creencias pudieran ser calificadas de razonables (de ahí que hable de un "hombre sabio"). Es decir, Hume pretende moverse en el ámbito de la metodología" (*op. cit.*, p. 212). Nosotros, una vez más, no creemos que sea tan clara la separación entre una perspectiva psicológica y otra lógica. Remitimos al punto 2.2, donde hemos desarrollado ampliamente el problema.

Por otra parte, en este texto, también aparece claramente la influencia newtoniana, al intentar trasladar Hume a su explicación de la creencia la "aritmética mental" que Newton había utilizado para la gravedad: "igual que los cuerpos están compuestos de partículas que contienen la cualidad de la gravedad y, por lo tanto, la gravedad de un cuerpo aumenta o disminuye por el aumento o disminución de sus partes, la creencia que acompaña a los casos de probabilidad es una creencia compuesta, resultado de un proceso de sumas y restas. La creencia original es una cualidad de ésta y aquella percepción, de tal manera que los elementos parecidos se refuerzan y las percepciones diferentes se destruyen; cada percepción contando como una unidad separada y cada unidad siendo reconocida como igual en potencia. Es mediante este proceso de adición y sustracción que surge, finalmente, un único juicio o creencia a partir de la contrariedad de los sucesos pasados" (López Sastre, *op. cit.*, p. 245, n. 9; T, 137-138; cfr. Kemp Smith, Introducción a su edición de los *Dialogues*, p. 46, y *The Philosophy of David Hume*, pp. 74 y 424-427; T, 135 y T, 141).

128 Véase también T, 142.

6ª) Hume hace una valoración positiva del razonamiento inductivo, considerándolo como un proceso racional.

Esto lo muestra Hume de dos maneras:

1) Afirmando explícitamente la necesidad de utilizar tales razonamientos, si no queremos ser considerados personas poco razonables ("locos")<sup>129</sup>:

Nadie más que un tonto o un loco -dirá Hume- intentará jamás discutir la autoridad de la experiencia, o desechar aquel eminente guía de la vida humana (E, 36).

Si alguien dijera que es sólo probable que el sol salga mañana, o que todos los hombres deben morir, haría el ridículo (T, 124).

No existe filósofo al que ese fantástico sistema de la libertad haya sorbido el juicio de tal modo que no reconozca la fuerza de la *evidencia moral*, y que tanto en la teoría como en la práctica no se guíe por ella, aceptándola como razonable fundamento (T, 404).

En otras ocasiones, Hume suele utilizar el adjetivo "razonable" y el adverbio "razonablemente" para referirse a procesos de razonamiento inductivo: D, 378; E, 111; E, 146<sup>130</sup>.

Igualmente, en la "Carta de un caballero a su amigo de Edimburgo", sostiene la misma tesis:

Ciertamente, el autor [del *Tratado*] ha afirmado que es sólo mediante la experiencia como podemos juzgar las operaciones de las causas, y que, razonando meramente *a priori*, podría parecernos que cualquier cosa sería capaz de producir cualquier otra. (...) Y desde luego, sin la experiencia no podríamos inferir con certeza la existencia de una cosa a partir de la de otra. Esta visión del asunto, lejos de parecer paradójica, ha sido también la de varios filósofos, y parece ser la opinión más obvia y natural sobre el

---

129 El mismo Kant verá esto con una claridad meridiana y sostendrá en los *Prolegómenos* que "a Hume jamás se le había ocurrido dudar" de que "la noción de causa es justa, útil e indispensable en relación a todo el conocimiento natural" (p. 32; véase, además, la nota 114 de este mismo capítulo).

130 Cfr. García Roca, *op. cit.*, pp. 140-141.

presente tema. Pero aunque todas las inferencias que se refieren a las cuestiones de hecho se resuelven en la experiencia, dichas inferencias no se ven en modo alguno debilitadas por ello, sino que, por el contrario, veremos que adquirirán más fuerza siempre que los hombres estén dispuestos a fiarse de su experiencia más que del mero razonamiento humano (LG, 25).

O con palabras de los *Diálogos*:

En temas adaptados al estrecho ámbito de la razón humana hay por lo general una sola solución que lleva consigo probabilidad o convicción; y para un hombre de sano juicio todas las otras suposiciones que no sean ésta resultan completamente absurdas y quiméricas (D, 425-426).

Concluimos este punto con una cita del *Tratado*, donde Hume deja claro que quien razona inductivamente razona de modo correcto:

El que concluye que alguien está cerca de él cuando oye en la oscuridad una voz articulada razona correcta y naturalmente, a pesar de que esta conclusión no se derive sino de la costumbre, que fija y aviva la idea de una criatura humana sobre la base de su conjunción habitual con una impresión presente (T, 225)<sup>131</sup>.

2) Basando toda su crítica a los intentos de racionalizar la religión en la utilización incorrecta del razonamiento inductivo, no en el uso del mismo. Dicho de otra manera, las críticas de Hume se dirigen contra las inferencias concretas que no respetan las reglas de la argumentación inductiva, no contra la inducción en general como forma de argumentar.

Así todas las críticas que hará Hume al argumento del designio serán porque no se atiene a las reglas de los razonamientos causales, no por utilizar los mismos:

En primer lugar, Hume criticará la base misma del argumento, esto es, la escasa analogía que hay en él. Sólo cuando la analogía es perfecta, podemos estar seguros de las conclusiones establecidas en los razonamientos causales:

La semejanza exacta de los casos nos hace estar perfectamente seguros de un resultado semejante y nunca se desea ni se busca una evidencia más fuerte. Pero en cuanto te separas lo más mínimo de la semejanza de los

---

131 Cfr. también E, 27.

casos disminuyes proporcionalmente la evidencia y puedes terminar reduciéndola a una débil *analogía* que, como todo el mundo sabe, está sujeta al error y a la incertidumbre (D, 393).

Esta escasa analogía se da, por una parte, entre el universo en su conjunto y las obras del artificio humano<sup>132</sup>; por otra, entre la manera de obrar de los seres humanos y la forma de comportarse de la deidad.

La falta de analogía en el primer caso es puesta de manifiesto por Hume del modo siguiente:

Si vemos una casa, Cleantes, concluimos con la mayor certeza que tuvo un arquitecto o constructor, porque es precisamente este tipo de efecto el que por la experiencia hemos constatado que procede de este tipo de causa. Pero seguramente tú no afirmarás que el universo presenta un parecido tal con una casa que podamos inferir con la misma certeza la existencia de una causa semejante, o que la analogía es aquí completa y perfecta. La semejanza es tan impresionante que a lo más que podrías aspirar aquí es a una suposición, una conjetura, una sospecha sobre la existencia de una causa semejante (*ibid.*).

Por lo que respecta al segundo, su posición es semejante:

La gran fuente de nuestra equivocación en este tema y de aquella ilimitada licencia de conjetura en la que caemos, es que tácitamente nos consideramos como en el lugar del Ser Supremo y concluimos que en toda ocasión mantendrá la misma conducta que nosotros mismos en su situación hubiéramos adoptado como razonable y digna de elección. Pero, además de que el curso normal de la naturaleza nos pueda convencer de que casi todo se regula por principios y máximas muy distintas a las nuestras, además de esto, digo, evidentemente ha de parecer contrario a todas las reglas de analogía, razonar a partir de las intenciones y proyectos de los hombres, hasta llegar a los de un ser distinto y tan superior (E, 145-146).

En segundo lugar, Hume señalará que en dicho argumento no se respeta la regla de la proporcionalidad entre el efecto y la causa inferida de él. Dicha regla establece que

Cuando inferimos una causa determinada a partir de un efecto, hemos de proporcionar la una a la otra, y nunca se nos puede permitir adscribir a la causa más cualidades que estrictamente las suficientes para producir el efecto. (...) [Además], si la causa fuera conocida sólo por el efecto, jamás debemos adscribirle más cualidades de las que son

---

132 Cfr. Badía Cabrera, "El teísmo mitigado de los *Diálogos* de David Hume", pp. 9-10.

precisamente necesarias para la producción del efecto ni podemos, por cualquiera de las reglas de razonamiento correcto, volver atrás, a la causa, e inferir de ella otros efectos que aquellos por los que nos es conocida (E, 136).

Esto, sin embargo, no se cumple en el argumento del designio, ya que en él se supone en la causa más cualidades de las necesarias para producir el efecto. Cuando esta regla se respeta, por el argumento del designio cabe concluir que existe uno o varios dioses, limitados, que éstos son corpóreos, etc. (D, 412-415). La presencia del mal en el mundo, aunque sea mezclado con el bien, de acuerdo con esta regla de la proporcionalidad, impide la inferencia de un Dios benevolente y con poder infinito (D, 443).

En tercer lugar, en el argumento del designio, aplicamos los razonamientos causales a objetos únicos como son el universo por un lado y la deidad por otro. Ahora bien, "sólo cuando dos *clases* de objetos se encuentran constantemente conjuntados, podemos inferir la una de la otra, y si se presentase un efecto completamente singular y que no se pudiera incluir en ninguna *especie* conocida, no veo que pudiéramos formar conjetura o inferencia alguna acerca de su causa (E, 148; D, 398). En este caso, por tanto, no es que la analogía sea débil, es más bien que no es posible establecer analogía alguna.

En cuarto lugar, "el hacer descansar el orden del mundo en el orden de una mente divina es totalmente arbitrario, pues la experiencia nos habla de otros principios de orden, tales como generación y vegetación, además del pensamiento. ¿Por qué escoger, entonces, éste último para dar cuenta del orden del universo?"<sup>133</sup> Dicho de otra manera, ¿dónde está la conjunción constante que caracteriza los razonamientos causales? "Si el universo presenta una

---

133 López Sastre, *op. cit.*, pp. 288-289; cfr. D, 409.



semejanza mayor con los cuerpos animales y vegetales que con las obras del arte humano, es más probable que su causa se parezca a la causa de los primeros en vez de a la de los últimos y que haya que atribuir su origen a la generación o a la vegetación en vez de a la razón o al designio" (D, 420)<sup>134</sup>. Por otra parte, la aparente sabiduría y planificación del universo también se podría explicar recurriendo a la materia en constante movimiento -vieja hipótesis epicúrea y nueva hipótesis alternativa- (D, 426-428)

Otra utilización incorrecta de los argumentos causales es la que se hace de los mismos en las pruebas morales para demostrar la inmortalidad del alma:

Los argumentos morales que están basados en la justicia de Dios, a la que se supone interesada en el futuro castigo de los malos y en la recompensa de los virtuosos, se fundan en la suposición de que Dios posee unos atributos que están más allá de los que El ha manifestado en el universo y con los que únicamente estamos familiarizados. ¿De dónde inferimos la existencia de esos atributos? ("Of Immortality of the Soul", GG, IV, 400)<sup>135</sup>.

En este tipo de argumentos, una vez más, se está violando la regla de la proporcionalidad entre la causa inferida y el efecto observado, ya que están basados en el supuesto de que la divinidad posee más atributos que los manifestados en este mundo y que son los únicos que podríamos conocer (*ibid.*; E, 141).

---

134 Cfr. Badía Cabrera, *loc. cit.*, p. 13.

135 También E, 140-1.

**PARTE TERCERA:**  
**EL CONOCIMIENTO DE LOS**  
**OBJETOS MATERIALES Y DE**  
**LAS MENTES**

En esta última parte de nuestro trabajo, completaremos la lectura positivista y naturalista que hemos venido haciendo de Hume. Para eso, mostraremos cómo el positivismo y el naturalismo están en la base de la propuesta positiva que hace el filósofo escocés del modo correcto de entender el conocimiento de los objetos externos y de la mente o el yo.

En el primer caso, pretendemos poner de manifiesto cómo los objetos externos cabe entenderlos de un modo coherente dentro del planteamiento expuesto en los dos capítulos precedentes de este trabajo sin caer en ningún tipo de escepticismo, psicologismo o fenomenismo. Los objetos externos son construcciones de nuestra mente a partir de las percepciones, sin sobrepasar en ningún caso el campo de la experiencia, pero sin caer tampoco en un puro subjetivismo.

En lo que respecta al yo, pretendemos alcanzar un doble objetivo. Por una parte, explicar cómo se llega también a poder establecer una idea del mismo en consonancia con los principios positivistas y naturalistas expuestos anteriormente, sin necesidad de entenderlo como una substancia inmaterial, única y simple. El yo, mostraremos, es para Hume un sistema de percepciones. Por otra parte, se pretende poner de manifiesto que ese yo puede ejercer las mismas funciones cognoscitivas que ejercía el yo sustancial tradicional.

## CAPÍTULO 6

### EL CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO

Otro de los elementos fundamentales de la epistemología humeana, donde aparece claramente el positivismo y el naturalismo que configuran su filosofía, es su teoría de los objetos materiales o, si se prefiere, de nuestro conocimiento de los objetos externos<sup>1</sup>.

En este tema, de nuevo volvemos a encontrar las principales interpretaciones, con sus correspondientes reproches y acusaciones de inconsistencia, escepticismo, subjetivismo, etc., que hemos visto que se han ido haciendo de la filosofía de Hume, y a muchas de las cuales ya hemos rebatido en parte en los capítulos anteriores.

Kemp Smith, desde su lectura naturalista, señalará que "la creencia en la existencia del cuerpo es una creencia natural debida a los instintos o

---

<sup>1</sup> Hay que señalar que mientras en el *Tratado* Hume dedica las secciones II, III y IV de la parte IV del libro I (pp. 187-231), aparte de otras referencias dispersas (T, I, II, VI; T, 108), al conocimiento del mundo externo, en la *Investigación* se reduce muy considerablemente el tratamiento del tema y sólo en la parte I de la sección XII (pp. 149-155) se ocupa del mismo. En esta reducción desaparecen los análisis psicológicos y se hace un planteamiento más filosófico (más epistemológico). En el *Abstract* hay una sola referencia de apenas 5 líneas.

Para Capaldi, la razón por la que este tema, junto con la identidad personal, apenas aparecen en la *Enquiry*, es porque "no son necesarios como parte de la exposición de Hume del análisis newtoniano de la causalidad" (*David Hume: The Newtonian Philosopher*, p. 178).

Otra razón sería que para la explicación de la creencia en un mundo físico externo utilizaba la noción de comunicación de vivacidad, que luego llegaría a ser sospechosa para Hume, por llevar a una simplificación excesiva (cfr. Capaldi, *op. cit.*, p. 186).

propensiones últimas que constituyen nuestra naturaleza humana", aunque añadirá que "no puede ser justificada por la razón"<sup>2</sup>.

S. Rábade, que realiza una interpretación fenomenista<sup>3</sup> de nuestro autor<sup>4</sup>, sostendrá que "para Hume, todo mi conocimiento [del mundo externo] coincide sin residuo con las percepciones (impresiones e ideas)". Al mismo tiempo, Rábade hace otras consideraciones que lo aproximan mucho al naturalismo de K. Smith: "Hume pone en crisis el conocimiento de ese mundo externo. Más aún niega rotundamente que de tal mundo haya «conocimiento» en el sentido estricto del término. Respecto de ese mundo tendremos una *belief* que carece de fundamento en la razón o evidencia, debiendo buscársele un fundamento por la línea, no siempre clara, de dinamismos naturales de carácter instintivo, impulsivo, etc."<sup>5</sup>. "Por eso el Hume que 'razona' puede autocalificarse como escéptico y, al lado de eso, el Hume ilustrado, adorador de la naturaleza, podrá decir que la pregunta que ponga en cuestión la existencia del

---

2 *The Philosophy of David Hume*, pp. 85-86.

3 El fenomenismo, en palabras de Laird, es "la doctrina de que todo nuestro conocimiento, todas nuestras creencias y todas nuestras conjeturas comienzan y terminan en apariencias; que no podemos ir detrás de o más allá de éstas, y que no deberíamos intentarlo" (*ibid.*).

4 Entre los autores que hacen una lectura fenomenista de Hume cabe destacar, además de a Rábade, a J. Laird. No obstante hay que señalar que éste cree que la filosofía de Hume es, además de escéptica y fenomenista, también empirista y naturalista y que "todas estas descripciones son defendibles [y] si no son consistentes, Hume fue inconsistente" (*Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 25).

Para Rábade, sin embargo, aunque cabe aplicar a la filosofía de Hume todos estos calificativos y "todos ellos pueden tener justificación", "el núcleo de todos ellos está en el fenomenismo y en el fenomenismo sensorial, entendido como la doctrina que defiende que nuestros conocimientos y creencias comienzan y acaban en los 'fenómenos' de los sentidos, fenómenos que ... no son más que sensaciones o imágenes derivadas de ellas, directa o indirectamente" (*Hume y el fenomenismo moderno*, p. 127).

Para una comparación entre la posición de Hume (según la ve el crítico) y el fenomenismo de nuestro siglo, véase Penelhum, *op. cit.*, pp. 73-74.

5 *Op. cit.*, p. 271.

mundo externo es una pregunta que no puede sensatamente plantearse"<sup>6</sup>. Sin embargo, a pesar de todo esto, Rábade no deja de pensar que Hume cae en un subjetivismo extremo, "cuando pretende pisar el suelo de la realidad externa"<sup>7</sup>.

Para la interpretación positivista vigente, una parte importante de los análisis humeanos -en este caso, los realizados por Hume en la sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos"- serían psicológicos y, por tanto, poco interesantes, si no desechables desde un punto de vista epistemológico y semántico<sup>8</sup>.

Para los autores de la corriente realista (escéptica), "es bastante claro, abrumadoramente claro en la *Investigación*, pero también en muchos puntos del *Tratado*, que Hume, muy a menudo, pretende ser entendido como hablando sobre algo como objetos realistas, en ambos casos en general y cuando escribe sobre la causalidad en particular. (...) Claramente no rechaza la opinión de una existencia continuada de los objetos externos"<sup>9</sup>.

A todas estas interpretaciones generales se unen toda otra serie de lecturas específicas de las secciones que Hume dedica al conocimiento del mundo externo que vienen a insistir en las mismas tesis o en otras parecidas.

---

6 *Op. cit.*, p. 273.

7 *Op. cit.*, p. 272. Ese subjetivismo, además, es una herencia a la que Hume no pudo renunciar de la historia que gravitaba sobre él (cfr. *op. cit.*, p. 257). Y "es ese subjetivismo lo que le lleva en su análisis de la experiencia a una rigurosa atención a lo inmediato. Y lo inmediato es lo que está en la conciencia. Por eso será función de la mente adscribir una existencia real y corpórea a los objetos externos" (*op. cit.*, p. 258).

8 Cfr. García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, pp. 158 y 180.

9 G. Strawson, *The Secret Connexion*, p. 49.

Así, Cook vuelve a acusar a Hume de inconsistencia<sup>10</sup>; Robison lo califica de escéptico<sup>11</sup>; Mandelbaum cree que Hume cae en un puro subjetivismo<sup>12</sup>; etc.

Por nuestra parte, mostraremos que su positivismo no impide el conocimiento de un mundo objetivo o, si se prefiere intersubjetivo, construido en parte por la imaginación (naturalismo), pero no arbitrario ni subjetivo<sup>13</sup>. En segundo lugar, pondremos de manifiesto que el positivismo humeano hace, efectivamente, que no podamos ir más allá del campo de la experiencia, pero no nos aboca a un fenomenismo<sup>14</sup> ni a un subjetivismo. En tercer lugar, -

---

10 Cfr. "Hume's Scepticism with Regard to the Senses".

11 Cfr. "Hume's Scepticism", p. 200. Aunque matiza que Hume es un escéptico en un sentido distinto del que Green pretende que es y del que Kemp Smith pretende que no es.

12 *Philosophy, Science, and Sense Perception: Historical and Critical Studies*, cap. 3, esp. pp. 121 y 134.

13 Ni siquiera en algo como el gusto estético, Hume piensa que no hay unos cánones objetivos de belleza que se puedan establecer más allá de la subjetividad de cada uno, a partir de la experiencia, aunque en muchos casos sea muy difícil establecerlos (cfr. "La norma del gusto", GG, III, esp. p. 269 y 271).

14 Aplicar el término fenomenismo a la filosofía de Hume, nos parece, cuando menos, discutible. La utilización de dicho término supone, de alguna manera, admitir una distinción en el plano ontológico entre el fenómeno (la apariencia) y la auténtica realidad, y en el plano epistemológico entre el conocimiento inteligible o racional, conocimiento de esencias, conocimiento universal, y el conocimiento sensible, conocimiento particular y concreto (de una realidad secundaria). Es el planteamiento de la filosofía tradicional (griega y medieval), con el cual evidentemente no está de acuerdo Hume. En el planteamiento humeano no cabe la dualidad fenómeno/auténtica realidad o la distinción conocimiento sensible/conocimiento racional referido a las cuestiones de hecho. Como ha señalado Echandía, "Hume identifica [*grosso modo*] percepción y objeto, realidad y apariencia, de ahí que sea cuando menos cuestionable el calificar esta filosofía de "fenomenismo", como bien indica Malherbe (*Kant ou Hume*, p. 131), pues para ello sería menester poder distinguir entre ser y fenómeno" (*Experiencia y sentido. Un estudio sobre la filosofía de David Hume*, p. 124; cfr. también pp. 37-52, esp. pp. 49-50; y p. 85). Esto mismo es reconocido implícitamente por el propio Rábade, cuando se pregunta "¿es el fenomenismo la expresión fiel del pensamiento de Hume? Sí y no. Sí lo es, si el fenomenismo que tratamos de explicar es el fenomenismo planteado y explicado desde el *knowledge*, desde el 'conocimiento' en el sentido técnico de la palabra en Hume. Pero ya sabemos que el *Knowledge* de Hume no agota ni mucho menos todo lo que llamamos conocimiento hoy y lo que, en general, se ha llamado casi siempre conocimiento. Aparte del *knowledge* está la *belief* que, si pierde quilates de rigor frente al *knowledge*, gana un ámbito de aplicación mucho mayor y mucho más importante para la vida, para esta vida diaria a cuya aclaración apuntaba, en definitiva, toda la filosofía de Hume" (*op. cit.*, p. 268). En cualquier caso, hechas una serie de matizaciones, como

creemos haber argumentado ya, y lo haremos de nuevo, frente a la lectura positivista vigente, que el positivismo de Hume implica que la ciencia de la naturaleza humana que pretende construir sea en parte una psicología y, en consecuencia, sus análisis psicológicos un constituyente legítimo y esencial de la misma. Finalmente, trataremos de mostrar cómo el positivismo de Hume le lleva a abstenerse de hacer afirmaciones ontológicas acerca de lo que existe o no más allá del campo de lo experienciable.

De acuerdo con todo esto, todas esas lecturas, como hemos venido señalando, nos parecen insuficientes tanto en lo que respecta a la epistemología general de Hume, como en lo referente al conocimiento del mundo externo. Pensamos que la posición de Hume respecto a este tema es, una vez más, de un positivismo naturalista. Esto implica que su postura no es negativa y meramente destructiva, sino, muy al contrario, positiva y constructora.

Las tesis que, a nuestro juicio, va a mantener Hume con respecto al mundo externo son las siguientes:

-En cuanto positivista, Hume sostendrá que:

1) Nuestro conocimiento de los objetos externos tiene que estar basado en la experiencia, esto es, en las impresiones, y, en ningún caso, puede sobrepasar el ámbito de lo experimentable (T, 64).

2) En consecuencia, no se puede suponer en los objetos, en cuanto conocidos, nada que no sea accesible, aunque todavía no lo haya sido, a la

---

luego diremos (punto 6.), tampoco nosotros tendíamos demasiado inconveniente en que la filosofía de Hume sea calificada de fenomenismo gnoseológico, aunque creemos que esta denominación puede crear cierta confusión.



experiencia, trátase de una sustancia, un sustrato desconocido o cualquier otra cosa (T, 67; T, 218; T; 226).

3) La experiencia será, además, el criterio con el que distinguir las postulaciones de objetos justificadas de las que no lo están.

4) El grado de certeza de nuestro conocimiento dependerá de la evidencia proporcionada por nuestra experiencia.

5) Con todo esto Hume no está negando que los objetos puedan ser en sí mismos otra cosa. Lo que niega es que tenga sentido, esto es, que sea inteligible suponer en los objetos un "algo desconocido" (T, 67, T, 188; T, 216). "Podemos suponer muy bien -dirá Hume- que por lo general los objetos sean en su naturaleza algo más que [exactamente] percepciones, pero nos es imposible concebirlo distintamente" (T, 218)<sup>15</sup>.

6) Igualmente Hume niega que se pueda hablar de los objetos en sí en un sentido ontológico como algo independiente de nuestras percepciones (*ibid.*).

-En cuanto naturalista, Hume defenderá:

1) Que nuestra creencia en los objetos externos es una creencia natural (T, 187; E, 151), basada en el dinamismo de la imaginación que, partiendo del orden dado en la experiencia -la coherencia y la constancia-, tiende a completarlo (T, 197; T, 198-199).

2) Esa tendencia de la imaginación, aunque sea natural, no siempre es aceptable y, por tanto, su labor de complementación debe atenerse a determinadas reglas (T, 225), no debe sobrepasar el campo de lo

---

15 Hemos modificado ligeramente la traducción de F. Duque, para que resulte más claro lo que quiere decir Hume.

experimentable (T, 67; T, 218; T, 226) y, en su caso, ser corregida por la razón (T, 225). En otras palabras, razón y experiencia o positivismo y razón ponen freno al naturalismo.

De acuerdo con todo esto, su propuesta va a ser que los objetos externos son "colecciones de ideas elaboradas por la mente, de varias cualidades sensibles distintas, que componen los cuerpos y que vemos tienen una constante unión entre sí" (T, 219)<sup>16</sup>.

Las conclusiones que se extraen de todo lo dicho son:

1) La creencia en los objetos externos, cuando cumple las condiciones que hemos señalado, es una creencia razonable y racional.

2) La posición de Hume se acerca más a la del realismo ingenuo del vulgo que a la fenomenista o a la representacionista de su tiempo.

En consecuencia con esta interpretación, habría una continuidad y coherencia entre el tratamiento dado por Hume a otros temas y el del conocimiento del mundo externo. Veamos todo esto más detenidamente.

## **6.1. LA SECCIÓN "DEL ESCEPTICISMO CON RESPECTO A LOS SENTIDOS"**

De las tres secciones que Hume dedica al conocimiento de los objetos externos, sin lugar a dudas, la más importante por su contenido es la titulada "Del escepticismo con respecto a los sentidos". Sin embargo, dicha sección es,

---

<sup>16</sup> En A, 25 dice algo semejante: "En lo que se refiere a nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la idea de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc.".

al mismo tiempo, una de las más ambiguas de *Tratado* y la que presenta mayor número de problemas interpretativos. Nuestro objetivo en este apartado y los siguientes será mostrar que, aun a pesar de eso, se puede hacer una lectura de dicha sección coherente en ella misma y con los principios positivistas y naturalistas de Hume. Para lograr ese objetivo y debido a las dificultades aludidas, vamos a comenzar por exponer en este apartado, lo más fielmente posible<sup>17</sup>, lo que dice Hume en la sección en cuestión, para en los siguientes ir desenmarañando las cuestiones que plantea.

Hume comienza la sección afirmando que "podemos muy bien preguntarnos *qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos*, pero es vano que nos preguntemos *si hay o no cuerpos*. Este es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos"<sup>18</sup> (T, 187)<sup>19</sup>. Inmediatamente antes acababa de decir que "el escéptico se ve obligado a asentir al principio concerniente a la existencia de los cuerpos, aunque no

---

17 Por eso, en este caso, más aún que en otras ocasiones, nuestros comentarios o las referencias a los de otros intérpretes se harán en notas a pie de página, para interferir lo menos posible con lo que dice Hume.

18 Félix Duque ha señalado, creemos que con total acierto, que "esta inflexión es fundamental. Con ella se inaugura realmente la filosofía contemporánea, al separar radicalmente entre lo «dado» y la reflexión metódica sobre ello. Estos dos planos no se abandonarán ya: corresponden, *mutatis mutandis*, a la distinción conocimiento trascendental / mundo fenoménico (Kant); metalenguaje / lenguaje objeto, en lógica; o lectura / escritura (Althusser)" (p. 321 de su ed. del *Tratado*, n. 121).

19 Esta misma idea aparecerá después en la *Enquiry*:

Parece evidente que los hombres son llevados, por su instinto y predisposición naturales, a confiar en sus sentidos y que, sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de razón, siempre damos por supuesto un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros, y toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados (E, 151).

Por otra parte, en este texto, aparece claramente el naturalismo humeano con respecto al mundo externo al que ya hemos hecho alguna referencia y del que nos ocuparemos más ampliamente en este capítulo.

pueda pretender sostener la veracidad de tal principio con argumento alguno. La naturaleza no le ha dejado a este respecto opción alguna, pensando sin duda que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones (*ibid.*).

En consecuencia, Hume se dedicará a examinar cuáles son esas "causas que nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos". Esa creencia en la existencia de los cuerpos, a su vez, presenta dos problemas: "por qué atribuimos una existencia CONTINUA a los objetos aun cuando no estén presentes a los sentidos, y por qué suponemos que tienen una existencia DISTINTA de la de la mente y percepción" (T, 188)<sup>20</sup>. Por distinta Hume entiende su posición externa y la independencia de su existencia y actuación<sup>21</sup>. Hume reconoce que esos dos problemas están íntimamente unidos y que la solución que se de a uno implica la del otro y viceversa<sup>22</sup>. "Pero aunque la solución de un problema implique la del otro, con todo, y para poder descubrir más fácilmente los principios de la naturaleza humana, que es donde surge la decisión, nosotros seguiremos con esa distinción entre ambos problemas, y examinaremos si son los *sentidos*, la

---

20 Para R. A. Mall, "la primera cuestión trata del problema de la existencia independiente de los objetos, mientras la segunda cuestión tematiza el problema de la naturaleza de estos objetos" (*Naturalism and Criticism*, p. 10)

21 Mandelbaum cree que, con la caracterización que Hume hace de «cuerpo», "está desnudando nuestra noción de «cuerpo» de cualquier característica empírica que contiene, dejando como su residuo sólo la caracterización general de «algo que es distinto de la mente y que continua existiendo cuando no lo percibimos»... [De este manera] Hume hace imposible para cualquiera sostener que nuestros sentidos puedan alguna vez informarnos que un cuerpo existe. (...) Donde está su error es en sugerir que esto [a saber, que los cuerpos tienen una existencia continua y son independientes de nuestras percepciones de ellos] es *todo* lo que queremos decir cuando nos referimos a una entidad dada como un objeto material" (*op. cit.*, pp. 150-151).

22 D. O'Connor, siguiendo a Price, ha señalado, a nuestro juicio, con acierto, que no es cierto que la solución del segundo problema implique la del primero, ya que el ser distinto e independiente no lleva aparejado el que un objeto sea continuo (cfr. "Hume's Scepticism with Regard to the Senses", pp. 599-600).

razón, o la imaginación lo que origina la opinión favorable a una existencia continua o distinta (T, 188). Y Hume añade: "estas son las únicas preguntas inteligibles que admite este asunto, pues en lo tocante a la noción de existencia externa, en cuanto algo específicamente diferente de nuestras percepciones, hemos demostrado ya<sup>23</sup> lo absurdo de tal noción" (*ibid.*).

Hume comienza su respuesta<sup>24</sup> afirmando que es evidente que los sentidos "son incapaces de engendrar la noción de existencia continua de sus objetos cuando estos dejan de manifestarse. Ello sería, en efecto, una contradicción en los términos, y supondría que los sentidos continúan actuando aun después de haber cesado por completo de actuar" (*ibid.*). Los sentidos, por tanto, podrían contribuir, si acaso, a originar la creencia en la existencia distinta. Para ello, deberían presentar sus impresiones o como imágenes y representaciones, o como unas existencias distintas y externas<sup>25</sup>.

Ahora bien, es claro que nuestros sentidos no presentan sus impresiones como imágenes de algo distinto, independiente o externo, ya que lo único que nos presentan es una simple percepción, "y no nos entregan nunca la más

---

23 Hume se refiere a la sección VI de la parte II del libro I del *Treatise*, titulada "De las ideas de existencia y existencia externa". Allí había defendido que "no hay impresión ni idea de tipo alguno de que seamos conscientes o tengamos memoria, que no sea concebida como existente..." (T, 66). Y un poco más adelante continúa: "La idea de existencia es entonces exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última" (*ibid.*).

No hace falta insistir mucho en que esto mismo lo dirá después Kant (*Crítica de la razón pura*, A 592-601/B 625-629) y lo había dicho ya antes Locke (*Essay*, IV, I, 7).

24 Comentarios de los argumentos que siguen pueden encontrarse en O'Connor, *loc. cit.*, pp. 600-602, y en Pavkovic, "Scepticism and the Senses in Hume's *Treatise*".

25 En este momento Hume está introduciendo las dos tesis que se discutirán a lo largo de la sección, la teoría representacionista de la percepción y la concepción que él atribuye al vulgo y que se podría llamar del realismo del sentido común (O'Connor, *loc. cit.*, p. 600).

pequeña referencia a algo más allá. Una percepción simple no puede producir jamás la idea de una existencia doble, a menos que lo haga mediante una inferencia de la razón o la imaginación" (T, 189).

Tampoco nuestros sentidos nos sugieren idea alguna de existencias distintas al presentarnos sus impresiones como si fueran esas mismas existencias. Para hacer eso, "tanto nosotros mismos como los objetos tendríamos que ser manifiestos a nuestros sentidos, pues de otro modo no podríamos ser comparados por estas facultades" (*ibid.*). Ahora bien, esto, piensa Hume, es absurdo:

Es cierto que no hay problema en filosofía más abstruso que el concerniente a la identidad personal y la naturaleza del principio de unión constitutivo de una persona. Así, lejos de ser capaces de determinar simplemente en base a nuestros sentidos esta cuestión, tendremos que recurrir a la más profunda metafísica para darle respuesta satisfactoria, pues es evidente que, en la vida corriente, estas ideas del yo y de persona no están en ningún caso muy definidas. Es absurdo, entonces, imaginar que los sentidos pueden distinguir en ningún momento entre nosotros mismos y los objetos externos (T, 190).

Por otra parte, señala Hume, todas las impresiones, tanto externas como internas, están al mismo nivel; sea cual sea la diferencia que podamos observar entre ellas, aparecerán como impresiones o percepciones:

Como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en realidad igual que la percepción, es imposible percibir algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aun en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes (T, 190).

Hume continúa argumentando en contra de la pretensión de que bastan nuestros sentidos "para convencernos de la existencia externa de los cuerpos", ya que "es evidente que nuestro cuerpo nos pertenece, y que, cuando varias impresiones aparecen como siendo exteriores al cuerpo, suponemos también

que son exteriores a nosotros mismos" (*ibid.*). Hume rechaza esta pretensión, basándose en tres reflexiones:

1ª) Que, hablando con propiedad, no es nuestro cuerpo lo que percibimos cuando miramos nuestros miembros y partes, sino ciertas impresiones que entran por los sentidos<sup>26</sup>; de modo que atribuir existencia real y corpórea a esas impresiones o a sus objetos es un acto de la mente tan difícil de explicar como el que estamos examinando ahora.

2ª) Los sonidos, sabores y olores, aun siendo considerados normalmente por la mente como cualidades independientes y continuas, no parecen tener existencia alguna en extensión, y en consecuencia no pueden aparecer a los sentidos como si fueran algo situado externamente al cuerpo. (...)

3ª) Ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad (por así decirlo) de una forma inmediata y sin un cierto razonamiento y experiencia (T, 191).

Por lo que respecta a la independencia de nuestras percepciones con relación a nosotros, Hume afirma que no podrá ser objeto de los sentidos. Cualquier opinión que nos formemos sobre este asunto tendrá que proceder de la experiencia y la observación, pero las conclusiones derivadas de aquella están lejos de favorecer la tesis de la independencia de nuestras percepciones. Hume deja para más adelante la fundamentación de esta última afirmación. Por otra parte, hace una observación que le parece importante:

Cuando hablamos de existencias reales y distintas, por lo común tenemos más en cuenta su independencia que su ubicación externa en un lugar; y pensamos que un objeto tiene suficiente realidad cuando su ser es continuo e independiente de los incesantes cambios que notamos dentro de nosotros mismos (T, 191)<sup>27</sup>.

---

26 Parece que Hume habría tomado esta doctrina de Malebranche. En concreto, aparece en el sexto "Éclaircissement" (cfr. Wright, *op. cit.*, p. 42 y n. 3 de la p. 77).

27 Según D. Raynor, en estas afirmaciones de Hume se estaría dejando notar la influencia de Berkeley -*Tree Dialogues between Hylas and Philonous*, en *The Works of George Berkeley*, II, 202- (cfr. "Hume and Berkeley's *Tree Dialogues*", p. 240).

Por tanto, podemos concluir con certeza que la opinión de que hay una existencia continua y distinta no surge nunca de los sentidos.

A continuación y para confirmar lo dicho, Hume retoma la vieja distinción lockeana entre cualidades primarias y secundarias para hacer un análisis crítico de la misma:

Podemos distinguir tres tipos de impresiones transmitidas por los sentidos. El primer tipo comprende las impresiones de figura, grosor, movimiento y solidez de los cuerpos. El segundo, los colores, sabores, olores, sonidos, calor y frío. El tercero, las impresiones de dolor y placer surgidas de la aplicación de objetos a nuestro cuerpo; cuando me corto con un cuchillo, etc. Tanto los filósofos como el vulgo suponen que las impresiones del primer tipo tienen una existencia distinta y continua. Solamente el vulgo ve así también las impresiones del segundo tipo. Finalmente, tanto los filósofos como el vulgo estiman que las del tercero son simplemente percepciones, y por consiguiente seres discontinuos y dependientes.

Ahora bien, es evidente que, con independencia de nuestra opinión filosófica, los olores, sonidos, calor, y frío -tal como se manifiestan a los sentidos- existen del mismo modo que el movimiento y la solidez, y que la diferencia que hacemos entre ellos no surge de la mera percepción. (...) También es evidente que los colores, sonidos, etc. están originalmente al mismo nivel que el dolor producido al cortarse uno con un cuchillo, o el placer experimentado al arrimarse al fuego, y que la diferencia entre esos dos tipos no está basada ni en la percepción ni en la razón, sino en la imaginación (T, 192)<sup>28</sup>.

Por otra parte, sigue argumentando Hume, también en lo que respecta a los sonidos y colores, podemos atribuir una existencia distinta y continua a los objetos sin recurrir a la razón. Los argumentos que puedan alegar los filósofos

---

28 Para Penelhum, "todos estos argumentos son altamente cuestionables, [porque] dependen de la insistencia en que ninguna opinión puede tener su origen en los sentidos a no ser que sea una opinión sobre las cualidades presentes de la imagen sensible" (Hume, p. 65).

Por su parte J. W. Davis señala que "el punto esencial de Hume es que las cualidades primarias como Descartes y Locke las concebían eran predicados relacionales y no predicados monádicos. El problema de usar exclusivamente predicados relacionales para describir las cualidades primarias es que tales predicados suponen que los *relata* son ya conocidos, esto es, que un objeto físico es ya susceptible de ser individualizado y reidentificado. Hume explota este punto para alcanzar su conclusión escéptica sobre lo que denominó 'la filosofía moderna'" ("Hume on Qualitative Content", p. 179).



no serán conocidos por la mayor parte de la humanidad y, sin embargo, ésta atribuirá objetividad a algunas impresiones y se la negará a otras.

Encontramos, pues, en primer lugar, que las creencias del vulgo contradicen las conclusiones de la filosofía, ya que ésta "nos dice que toda cosa manifiesta a la mente no es sino una percepción, y que ésta es discontinua y dependiente de la mente; el vulgo, en cambio, confunde percepciones y objetos, y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente. Pero como esta opinión es enteramente irrazonable, deberá proceder de una facultad distinta del entendimiento" (T, 193). Esa facultad es la imaginación.

El razonamiento de Hume es como sigue. Puesto que todas las impresiones son existencias internas y efímeras y así se manifiestan, la noción de su existencia distinta y continua tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación. Por tanto, nuestra tarea se reducirá a ver qué cualidades tienen aquellas impresiones a las que atribuimos objetividad y cuya carencia es característica de las consideradas internas y efímeras.

En primer lugar, no se debe al modo voluntario de ciertas impresiones<sup>29</sup>, ni tampoco a la fuerza y violencia de estas, como se supone corrientemente, el

---

29 Tanto Descartes (*Meditaciones Metafísicas*, VI, AT, VII, 75) como Locke (*Essay*, IV, XI, 5) habían atribuido a ese modo voluntario de ciertas impresiones su realidad externa. Wright cree que en Hume se produce una confusión al presentar esta objeción, ya que tanto Locke como Descartes entienden la involuntariedad y la fuerza y violencia como una forma de distinguir las ideas de sensación de aquellas que son el producto de la actividad de la imaginación. Y en ese sentido, tanto para Descartes (*Principios*, II, 2) como para Locke, la pena no es menos externa que nuestras impresiones de la vista o del tacto. Nuestra adscripción de realidad externa a un objeto se produce al pensar que ha sido causado por un objeto distinto. Así una pena, o el color de una superficie visible, son ambas ideas de lo que es externo a la mente. Son externas a la mente en el sentido de que su involuntariedad es un signo de un poder activo independiente de lo que ellas representan. La objeción de Hume, para este comentarista, realmente se aplicaría a los puntos de vista de Malebranche y Berkeley -*Principios*, I, 56- (cfr. *op. cit.*, p. 61).

que les asignemos una realidad y existencia continua. Nuestras impresiones de dolor y placer tienen esas características y no les asignamos, sin embargo, una existencia distinta y continua.

Una primera característica común a los objetos a los que asignamos existencia continua es una "peculiar constancia":

Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelven a mi sin la menor alteración. Mi cama, mi mesa, mis libros y papeles se presentan en la misma uniforme manera, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos (T, 194-95).

Esta constancia no es ni mucho menos perfecta, ya que los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades. Sin embargo, a pesar de esos cambios, siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros<sup>30</sup>. Esto lleva a "una especie de razonamiento causal que engendra la opinión de la existencia continua de los cuerpos" (T, 195).

Seguidamente Hume va a examinar el modo en que esas cualidades originan esa opinión. Empezando por la coherencia, Hume cree que es la necesidad de hacer coherentes nuestras distintas experiencias, entre las que se hallan las de las conexiones causales y otras que parecen contradecirlas, la que nos lleva a suponer la existencia continua de los objetos:

---

30 Algún comentarista no cree que con la constancia y la coherencia Hume haya encontrado los dos rasgos característicos que diferencian las "impresiones externas" de las "internas", ya que ciertas emociones también presentarían esas características (cfr. Wright, *op. cit.*, p. 63).

Una respuesta parcial a esta objeción la da el propio Hume en T, 195. Además, la siguiente consideración de Rábade nos parece igualmente una réplica adecuada a la misma: "indudablemente que también otras percepciones mantienen entre sí una cierta coherencia, por ejemplo, las pasiones. Pero la coherencia entre ellas es perfectamente explicable sin recurrir a una existencia distinta de las propias percepciones. No sucede lo mismo con los objetos externos: en éstos, o se admite la existencia continua o, de lo contrario, no hay forma de explicar la regularidad de su operar" (*op. cit.*, p. 289).

Yo estoy acostumbrado a oír un sonido determinado y a ver simultáneamente un determinado objeto en movimiento [experiencia de la conexión causal]. Pero en este caso particular no he recibido a la vez ambas percepciones. Estas observaciones se contradicen, a menos que suponga que la puerta sigue existiendo y que ha sido abierta sin que me diera cuenta de ello (T, 196).

Esta conclusión, sin embargo, no es de igual naturaleza que nuestros razonamientos concernientes a causas y efectos, aunque también se derive de la costumbre y esté regulada por la experiencia, ya que la inferencia desde la coherencia surge del entendimiento y la costumbre de un modo indirecto y oblicuo:

Fácilmente se concederá que, dado que en realidad nada hay presente a la mente sino las propias percepciones de ésta, no sólo es imposible que pueda adquirirse un hábito de otro modo que por la regular sucesión de estas percepciones, sino también que ese hábito exceda de ese grado de regularidad. Por consiguiente, ningún grado de regularidad en nuestras percepciones nos podrá servir nunca de fundamento para inferir un grado mayor de regularidad en algunos objetos que no son percibidos, dado que esto supone una contradicción: sería un hábito adquirido gracias a algo que nunca estuvo presente a la mente. Sin embargo, es evidente que, siempre que inferimos la existencia continua de los objetos sensibles a partir de la coherencia de estos objetos y de lo frecuente de su unión, lo hacemos para conferirles una regularidad mayor que la observada en nuestras meras percepciones.(...) Pero como todo razonamiento concerniente a cuestiones de hecho surge sólo de la costumbre, y la costumbre no puede ser otra cosa que el efecto de percepciones repetidas, que llevemos la costumbre y el razonamiento más allá de las percepciones no podrá ser nunca efecto directo y natural de la repetición y conexión constante, sino que deberá surgir de la cooperación de algún otro principio.(T, 197-198).

Ese principio procede de la imaginación y consiste en que ésta, "una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie aun cuando le falte su objeto, del mismo modo que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso" (T, 198)<sup>31</sup>. Es este mismo principio el que nos lleva a suponer la existencia

---

<sup>31</sup> Este principio ya había sido utilizado para dar cuenta de nuestra creencia en la divisibilidad infinita del espacio T, 48-49). Wright considera que es un principio *ad hoc* y que en cualquier caso, como el mismo Hume reconoce, tiene poca fuerza (*op. cit.*, p. 64).

continua, ya que, de este modo, la coherencia que presentan los objetos, cuando se manifiestan a los sentidos, sería mucho mayor y uniforme.

Hume, sin embargo, piensa que este principio sólo resulta demasiado débil para sustentar un edificio tan enorme como el de la existencia continua de todos los cuerpos externos, y que hay que unir a él la *constancia* de su aparición. "Se trata, con palabras de García Roca, de saber, pues, de qué manera la constancia de ciertas percepciones contribuye a la *construcción* de objetos externos que están libres en su existencia de las interrupciones que aquellas presentan"<sup>32</sup>.

El propio Hume adelanta en resumen sus análisis:

Una vez que estamos acostumbrados a observar una constancia en ciertas impresiones... no somos ya capaces de considerar estas percepciones discontinuas como diferentes (según lo son en realidad); por el contrario, en virtud de su semejanza las consideramos como si fueran individualmente la misma cosa. Pero como la interrupción de su existencia contradice su perfecta identidad, y nos lleva a considerar como aniquilada a la impresión primera, y como creada de nuevo a la segunda, nos encontramos en un callejón sin salida y envueltos en una especie de contradicción. A fin de librarnos de esta dificultad desfiguramos en lo posible esa interrupción o, más bien, la suprimimos completamente, suponiendo que esas percepciones discontinuas están conectadas por una existencia real que nos pasa desapercibida. Esta suposición, o idea de existencia continua, adquiere fuerza y vivacidad gracias al recuerdo de esas impresiones discontinuas, y la inclinación, por ellas proporcionada, que nos lleva a suponer que son la misma cosa; de acuerdo, pues, con el razonamiento anterior, la esencia misma de la creencia consiste en la fuerza y vivacidad de la concepción (T, 199).

El primer punto que es necesario explicar para fundamentar esta doctrina es el relativo al principio de identidad:

La contemplación de un objeto no basta para proporcionar la idea de identidad. En efecto, si en la proposición *un objeto es igual a sí mismo* la idea expresada por la palabra *objeto* no se distinguiera en absoluto de la expresada por *sí mismo*, en realidad no daríamos nada a entender ni contendría

---

32 *Positivismo e ilustración: La filosofía de David Hume*, p. 177.

la proposición un predicado y un sujeto, que, sin embargo, están implicados en esa afirmación. Un solo objeto, aislado, proporciona la idea de unidad, no la de identidad (T, 200).

Por otro lado, tampoco la multiplicidad de objetos puede jamás proporcionar la idea de identidad, puesto que, si es tal, nuestra mente está considerando varios objetos distintos e independientes.

Ahora bien, si ni la unidad ni la multiplicidad pueden dar origen a la noción de identidad, ésta habrá que encontrarla en algo distinto, y ese algo distinto es "una idea que es término medio entre unidad y número o que, hablando más propiamente, es cualquiera de estas dos cosas según la perspectiva en que la tomemos" (T, 201).

Ya he señalado que el tiempo, tomado en sentido estricto, implica sucesión, y que, cuando aplicamos su idea a un objeto inmutable, lo hacemos sólo gracias a una ficción de la imaginación, mediante la cual suponemos que el objeto inmutable participa de los cambios de los objetos coexistentes, y en particular de los cambios de nuestras percepciones. Esta ficción de la imaginación se produce casi universalmente, y es por su medio como un objeto aislado, situado ante nosotros, y examinado durante algún tiempo sin descubrir en él interrupción ni variación, resulta capaz de darnos una noción de identidad (*ibid.*).

Por tanto, concluye Hume, "el principio de individuación no consiste sino en la *invariabilidad e imposibilidad de interrupción* de un objeto cualquiera a lo largo de una supuesta variación de tiempo mediante la cual pueda la mente describir ese objeto en los diferentes períodos de su existencia, sin romper su contemplación ni verse obligada a formar la idea de multiplicidad o número" (T, 201).

En segundo lugar, para fundamentar su doctrina, Hume va a mostrar cómo la semejanza de nuestras percepciones nos lleva a atribuir a éstas una identidad numérica, a pesar de que se presenten interrumpidas y discontinuas. Primeramente Hume reiterará una observación "ya explicada y probada" (Parte II, sec. V):

Nada es más apto para llevarnos a tomar erróneamente una idea por otra que una relación entre ellas que las asocie en la imaginación, haciendo así pasar fácilmente de la una a la otra (T, 202).

De todas las relaciones, añade Hume, la más eficaz es la de semejanza porque da lugar a la vez a una asociación de ideas y de disposiciones, de manera que nos lleva a concebir una idea mediante un acto u operación de la mente similar a aquel por el que concebimos la otra. De acuerdo con esto, habrá que ver cuál es la disposición de la mente al contemplar un objeto que guarda una identidad perfecta y algún otro que produzca una disposición similar y se confunda con aquel:

Cuando fijamos nuestro pensamiento en un objeto y suponemos que sigue siendo el mismo durante algún tiempo, es evidente que damos por supuesto que el cambio se da sólo en el tiempo, y que en ningún caso nos obliga a producir una nueva imagen o idea del objeto. Las facultades de la mente descansan, en cierto modo, y no realizan más ejercicio que el necesario para continuar la idea que ya poseíamos y que subsiste sin variación ni interrupción. El paso de un momento a otro apenas si es sentido... (T, 203).

A la pregunta de cuáles son esos objetos que colocan a la mente en una disposición semejante y la llevan al error, la respuesta de Hume es inmediata:

Una sucesión de objetos relacionados coloca a la mente en esa disposición, y dicha sucesión es considerada con el mismo progreso suave e ininterrumpido de la imaginación que acompaña a la contemplación del mismo objeto inmutable... El pensamiento se desliza a lo largo de la sucesión con la misma facilidad que si considerara un solo objeto, y de este modo confunde la sucesión con la identidad (T, 204).

En tercer lugar, esta atribución de identidad, debida al paso suave de la imaginación a través de ideas de percepciones semejantes, entra en contradicción con el modo discontinuo de su aparición que nos lleva a considerarlas como seres parecidos, pero distintos. "La perplejidad que surge de esta contradicción produce una inclinación a unir estas apariciones discontinuas mediante la ficción de la existencia continua" (T, 205).

En consecuencia, "tenemos, pues, una inclinación a figurarnos una existencia continua en todos los objetos sensibles; y como esta inclinación surge de algunas vivas impresiones de la memoria, confiere vivacidad a esa ficción o, en otras palabras, nos lleva a creer en la existencia continua de los cuerpos" (T, 209).

Con esto termina Hume la explicación de la creencia del vulgo que "confunde percepciones y objetos y atribuye una existencia distinta y continua a las cosas que ve y siente" (T, 193). Como ya había adelantado, esta creencia se debe a la coincidencia de algunas de las cualidades de las impresiones con las cualidades de la imaginación.

Una vez explicada la creencia vulgar en la existencia continua y externa de los objetos, Hume va a realizar un análisis crítico de la creencia filosófica en percepciones por una parte y objetos por otra. En cuanto comenzamos a reflexionar, empieza señalando Hume, nos damos cuenta de que la creencia vulgar es falaz:

Aunque la inclinación natural de la imaginación nos determine de este modo a atribuir una existencia continua a los objetos o percepciones sensibles que encontramos semejantes en sus apariciones discontinuas, basta un poco de reflexión y de filosofía para hacernos percibir la falacia de esa opinión... Cuando comparamos nuestras experiencias y razonamos un poco sobre ellas, nos damos cuenta rápidamente de que la doctrina de la existencia independiente de nuestras percepciones sensibles contradice la más evidente experiencia. Esto nos lleva a regresar sobre nuestros pasos a fin de descubrir el error que cometimos al atribuir una existencia continua a nuestras percepciones (T, 210).

En apoyo de lo que acabamos de exponer, Hume va a indicar, en primer lugar, algunos ejemplos que ponen de manifiesto que nuestras percepciones no poseen ninguna existencia independiente. Así, cuando nos apretamos el ojo con el dedo, percibimos que los objetos se duplican, y que la mitad de ellos está fuera de su posición común y natural. Sin embargo, no atribuimos una existen-

cia continua a estos dos tipos de percepciones a la vez, aunque sean de la misma naturaleza. Esto es así porque "advertimos claramente que nuestras percepciones dependen de nuestros órganos sensibles y de la disposición de nuestros nervios y espíritus animales" (T, 211). Otros ejemplos que apoyan esta tesis son el aparente aumento o disminución de tamaño de los objetos según su distancia; las alteraciones que aparecen en su figura; los cambios que experimentan en su color, etc.<sup>33</sup>.

Hume cree que la consecuencia natural de este razonamiento debería ser la afirmación de que nuestras percepciones no tienen ni existencia continua ni independiente, y piensa que esto es lo que ha hecho una gran parte de los filósofos que han cambiado así su sistema y distinguido entre percepciones y objetos. Sin embargo, señala Hume, "por muy filosófica que pueda estimarse esta nueva doctrina, sostengo que se trata únicamente de un mal remedio, y que contiene todas las dificultades de la concepción vulgar, más otras que le son peculiares. No existen principios del entendimiento o de la fantasía que nos lleven directamente a admitir esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, ni nos es posible llegar a ella sino a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones discontinuas" (T, 211).

Seguidamente, Hume va a tratar de probar esa opinión suya dividiéndola en dos partes:

---

33 Más casos son expuestos en T, 226; T, 372; E, 151; EM, 291. En otros lugares, al hablar de como funcionan normalmente nuestros organos sensoriales, tambien deja traslucir la dependencia de las percepciones de ellos: T, 183; T, 197-198; T, 287; T, 252-253; "La norma del gusto", GG, III, 269 [4].



1ª) La hipótesis filosófica no se impone primordialmente a la razón o a la imaginación.

2ª) Es de la teoría vulgar de donde la teoría filosófica toma su ascendiente sobre la imaginación.

Por lo que respecta a la primera parte y en lo referente a la razón, el argumento de Hume se puede resumir como sigue: 1º) sólo estamos seguros de las percepciones, ya que nos son inmediata y conscientemente manifiestas; 2º) el único modo de ir de la existencia de una cosa a la de otra es por medio de la relación causal, derivada de la experiencia pasada, cuando hemos observado que dos seres han estado siempre unidos y siempre presentes a la vez a la mente; 3º) no hay otros seres presentes a la mente que no sean percepciones, y, por tanto, podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero no entre percepciones y objetos; 4º) en consecuencia, es imposible que a partir de la existencia de percepciones podamos inferir la existencia de objetos.

En lo relativo a la imaginación, Hume se limita a retar a quien defienda lo contrario a que proponga una teoría explicativa de cómo se impone a la imaginación.

En cuanto a la segunda parte de la proposición, según la cual es de la hipótesis vulgar de donde la teoría filosófica toma todo su ascendiente sobre la imaginación, Hume cree que se sigue natural e inevitablemente de la conclusión anterior. Puesto que los que sostienen el sistema filosófico son muchos, aquellos que han reflexionado, deberá derivar su autoridad de la hipótesis vulgar, ya que no tiene autoridad original de suyo. El modo como estas dos teorías se relacionan entre sí lo explica Hume de la siguiente forma:

El sistema filosófico es el monstruoso producto de dos principios contrapuestos, admitidos simultáneamente por la mente e incapaces de destruirse entre sí. La imaginación nos dice que nuestras percepciones semejantes tienen una existencia continua e ininterrumpida, y que no son aniquiladas cuando ya no se perciben. La reflexión nos dice que nuestras percepciones semejantes son diferentes entre sí y tienen una existencia discontinua. Eludimos esta contradicción por medio de una nueva ficción que convenga a la vez a la hipótesis de la reflexión y de la fantasía, atribuyendo estas cualidades contrapuestas a existencias diferentes: la *interrupción* a las percepciones y la *continuidad* a los objetos (T, 215).

El sistema filosófico, por tanto, cree Hume, se encuentra sometido a las mismas dificultades que el sistema vulgar, y, además, se debe enfrentar al absurdo de refutar y a la vez confirmar la suposición vulgar:

Los filósofos niegan que nuestras percepciones semejantes sean idéntica y continuamente la misma cosa, y sin embargo muestran una inclinación tan grande a creer en ello que inventan arbitrariamente un nuevo grupo de percepciones, con el fin de atribuir a ellas esas cualidades. Digo un nuevo grupo de percepciones, pues podemos suponer en general, pero nos es imposible concebir distintamente que los objetos sean algo, en cuanto a su naturaleza, más que percepciones (T, 218).

Hume va a terminar la sección señalando que lo expuesto no puede desembocar sino en el error y la incertidumbre, llevando a una duda escéptica tanto con respecto a la razón como a los sentidos. La única forma de salir de esa duda, que se ve aumentada cuanto más reflexionamos, va a ser la despreocupación, esto es, dejar a la naturaleza que siga sus tendencias naturales.

## 6.2. PROBLEMAS INTERPRETATIVOS DE LA SECCIÓN

Una de las causas de los problemas interpretativos a que aludíamos antes es, una vez más, el descuido de Hume en la utilización de la terminología

que aquí es, quizás, todavía más frecuente de lo habitual<sup>34</sup>. Este descuido ha conducido a errores y callejones sin salida a muchos de sus comentadores y aparentemente al propio Hume<sup>35</sup>. Indicaremos los que nos parecen más importantes por las consecuencias engañosas a que pueden dar lugar.

En primer lugar, Hume habla con bastante frecuencia de percepciones, cuando debería hablar de impresiones o, en muchos más casos, de impresiones de sensación.

En segundo lugar, Hume en algunas ocasiones parece identificar los objetos con impresiones o percepciones (simples)<sup>36</sup>, cuando debería hacerlo con series de percepciones: T, 199; T, 204. Quizás este último sea el caso más llamativo que lleva a Hume a un error de bulto. Allí afirma que "una transición fácil, o paso de la imaginación a través de las ideas de estas percepciones diferentes y discontinuas, viene a ser casi lo mismo que la disposición de la

---

34 Cfr. K. Smith, *The Philosophy of David Hume*, p. 450-451; Passmore, *Hume's Intentions*, p. 93; Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, p. 47; García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, pp. 152-153.

35 Livingston rechaza enérgicamente estas acusaciones contra Hume y señala que "es difícil saber qué ha dado lugar a estos comentarios, ya que debería estar claro que Hume intenta desarrollar su filosofía dentro de la perspectiva trascendental de la verdadera filosofía que presupone la autoridad original de la vida corriente. La opinión de que uno debe hacer concesiones por la manera de expresarse inusualmente vaga e inconsistente de Hume es [bastante] común. (...) [Pero] *La Historia de Inglaterra*, los *Diálogos*, las dos *Investigaciones*, y los *Ensayos* no pueden considerarse, y no son [de hecho], como especialmente vagos e inconsistentes. Eso es propio del *Tratado*, y especialmente del libro I, que está escrito de esa manera. (...) La opinión que se ha extendido sobre el descuido y la inconsistencia de Hume es debida no sólo a las peculiaridades de su estilo, sino también a ciertas preconcepciones sobre su filosofía (*Hume's Philosophy of Common Life*, p. 35).

36 De acuerdo con la perspectiva que acabamos de exponer en la nota anterior, Livingston explica el que Hume hable a veces de percepciones y a veces de objetos, porque "la conclusión del libro I, IV, II es que nosotros pensamos nuestras experiencias (percepciones) como localizadas en el mundo de la vida corriente con sus dimensiones internas-externas. (...) Esta conclusión le da derecho a describir las percepciones de la mente fisicalísticamente, refiriéndose a ellas indistintamente como "percepciones" u "objetos" y confiando que una construcción del contexto por el sentido común haga el sentido claro" (*op. cit.*, p. 34).

mente con que consideramos una percepción constante e ininterrumpida". Ahora bien, esta "percepción constante e ininterrumpida" de que habla Hume no existe. Hay percepciones semejantes seguidas. Un objeto que permanece idéntico a sí mismo da lugar a una serie de percepciones  $A_1, A_2, A_3, A_4, \dots$  que son iguales o muy semejantes, pero no a una percepción constante e ininterrumpida. Pensamos que la causante de este error es la confusión o identificación entre objeto y percepción (o impresión).

En tercer lugar, en un momento de su exposición (T, 202) Hume señala que, puesto que va a exponer la concepción del vulgo, se atenderá a su manera de pensar y de hablar; en consecuencia, identificará percepciones y objetos y utilizará un término u otro según le convenga<sup>37</sup>. Más adelante, en T, 211, indica que a partir de ahí, ya va a distinguir entre percepciones y objetos. Esto va tener como consecuencia que "'percepciones' se utilice en unas ocasiones desde el punto de vista del 'sistema vulgar', como impresiones de sensación *externa* (excluyendo dolores y placeres), que existen aun cuando no son percibidos y que componen los objetos y entidades continuas e independientes de la mente, y en otras desde el punto de vista del 'sistema filosófico' como *contenidos mentales* sin existencia objetiva"<sup>38</sup>. A eso hay que añadir que, como señala F. Duque, "Hume no respeta su contención: no puede decirse que ni en razonamiento ni en terminología se adecúe al vulgo. Por lo demás, ni el «vulgo»

---

37 Cfr. Anderson, *Hume's First Principles*, p. 40; Flage, *David Hume's Theory of Mind*, p. 107.

38 García Roca, *op. cit.*, p. 153.

ni su lenguaje identifican 'objeto' y 'percepción del objeto'<sup>39</sup>. Todo esto inevitablemente produce bastante confusión.

En cuarto lugar, a los problemas de terminología que hemos señalado, habría que añadir una ambigüedad "conceptual". Como ha indicado K. Smith, "la argumentación de Hume habría sido mucho más clara y más sencilla si siempre hubiera tenido cuidado de distinguir el tipo de realismo ingenuo [del vulgo] del tipo de doctrina cartesiana de las dos sustancias que pone frente a él... Los dos sistemas, que usualmente denomina como 'el vulgar' y 'el filosófico', tienden a intercambiar sus lugares respectivos uno con otro de una manera tan desconcertante, estando tan entremezclada la crítica de uno con la del otro que las propias opiniones de Hume sólo pueden descubrirse con una considerable dificultad -situación que es agravada aún más por el empleo de una terminología más de acuerdo con el modo de pensar filosófico que con el vulgar-"<sup>40</sup>.

Todo esto, por tanto, deberá ser tenido en cuenta en cada contexto, para ver qué es lo que realmente quiere decir Hume.

Otro problema preliminar al análisis propiamente dicho de la sección, es el relativo al carácter de la misma. Algunos intérpretes, entre ellos García Roca, han señalado que la explicación que da Hume en ella es una explicación psicológica del origen de la creencia vulgar y que, por tanto, "se trata de una cuestión distinta del análisis de la función que tal creencia cumple en la constitución de nuestra experiencia y en relación con las reglas por las que juzgamos sobre cuestiones de hecho y de existencia. La explicación del origen natural de la

---

39 N. 129 de la p. 338 de su ed. del *Tratado*. Cfr. también Penelhum, *op. cit.*, p. 66.

40 K. Smith, *op. cit.*, p. 450-451.

creencia tal como es sostenida por el hombre común, no pretende en modo alguno justificarla ni sustituirla a tal análisis<sup>41</sup>. Nosotros, una vez más hemos de mostrar nuestra discrepancia. Como ya hemos reiterado en múltiples ocasiones, en Hume no se da una distinción clara entre cuestiones puramente psicológicas y cuestiones epistemológicas y semánticas. Y en este caso, lo mismo que en otros, encontramos una mezcla de ambas perspectivas<sup>42</sup>. Es cierto que comienza el desarrollo de su explicación haciéndose una pregunta ("¿qué causas nos inducen a creer en la existencia de los cuerpos?") que es indudablemente una cuestión psicológica; pero, luego, el desarrollo que hace posteriormente es en gran parte epistemológico y semántico<sup>43</sup>: cómo se constituye nuestra creencia en el mundo externo, qué papel juegan los sentidos, la razón y la imaginación en esa constitución, discusión crítica de la teoría representacionista vigente en la filosofía contemporánea a Hume, etc. Cuando Hume está explicando que la imaginación, ante determinadas características de la experiencia (esto es, la semejanza) tiende a ir más allá y funciona realizando una labor de complementación, está planteando una cuestión psicológica en la medida en que está explicando el funcionamiento de esta "facultad". Pero al mismo tiempo, está planteando una cuestión epistemológica en cuanto que esa manera

---

41 García Roca, J.: *Op. cit.*, p. 180.

42 Cfr. Jessop, "Hume: Philosopher or Psychologist? A problem of Exegesis", pp. 426-427 y 430. También Livingston viene a defender una tesis similar a la nuestra en este punto cuando, comentando esta sección, señala que "la explicación causal [de la creencia en los cuerpos] que da [Hume] está tan relacionada con cuestiones epistemológicas que al final de la sección y en las secciones III y IV es capaz de formular una serie de tesis escépticas sobre la creencia en el mundo externo" (*op. cit.*, p. 12).

43 Aunque en una línea argumentativa distinta a la nuestra, Price sostiene también la no distinción de Hume entre problemas filosóficos y psicológicos. Cfr. *Hume's Theory of the External World*, pp. 14-15.

de funcionar va a dar lugar a una creencia, y esa creencia, según nuestra interpretación, está de alguna manera justificada para Hume, porque ese funcionamiento se realiza siguiendo determinadas reglas y no arbitrariamente. Por ello, pensamos que la sección que venimos comentando tiene un carácter eminentemente epistemológico, además de psicológico.

Por otra parte, es evidente que el positivismo de Hume le obliga a que parta de los hechos y trate de explicarlos. En consecuencia, Hume tendrá que explicar el hecho de que los humanos creemos en los objetos externos. Por tanto, esa explicación formará parte inevitablemente de su ciencia de la naturaleza humana.

### **6.3. LA VANIDAD DE LA CUESTIÓN SOBRE LA EXISTENCIA DE LOS OBJETOS**

Adentrándonos ya en el análisis de la sección, la primera cuestión a plantear será qué quiere decir Hume cuando afirma que es vano preguntarse si hay o no cuerpos<sup>44</sup>.

A nuestro juicio, Hume quiere decir dos cosas: 1) que es una cuestión de hecho que no podemos dejar de creer en los cuerpos, si no es por breves momentos, y 2) que esa creencia es una de las condiciones que hacen posible

---

44 Prácticamente todos los comentaristas que se han ocupado del tema de los objetos materiales se han planteado este problema y sus respuestas son, evidentemente, de lo más variadas. Como ejemplos pueden verse, Price, *op. cit.*, pp. 11-13; Flew, *op. cit.*, p. 250; Capaldi, *op. cit.*, p. 74; Norton, *David Hume, Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*, p. 216; Livingston, *op. cit.*, pp. 11-12; Ardall, "Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*", p. 101; K. E. Yandell, "Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy", p. 257. Para una interpretación de esta cuestión desde la fenomenología, véase Mall, *Experience and Reason*, pp. 34; 75 y ss.

nuestros razonamientos causales. La cuestión 1 es una cuestión de carácter empírico, mientras la cuestión 2 es de carácter lógico. Expondremos cada una de ellas por separado, para después ver el modo en que se relacionan.

Según el naturalismo que nosotros venimos atribuyendo a Hume, es vano que nos preguntemos si hay o no cuerpos, porque es inevitable nuestra creencia en los mismos<sup>45</sup>. Podemos muy bien llegar a la conclusión de que no tenemos razones para nuestra creencia o, incluso, a pensar que nuestra creencia es falsa, pero, al momento siguiente nos encontraremos creyendo igual que antes. "La naturaleza, dirá Hume, no ha dejado a este respecto opción alguna [al escéptico], pensando, sin duda, que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones" (T, 187). O con palabras de la *Enquiry*, "parece evidente que los hombres son llevados, por su instinto y predisposición naturales, a confiar en sus sentidos y que, sin ningún razonamiento, e incluso casi antes del uso de razón, siempre damos por supuesto un universo externo que no depende de nuestra percepción, sino que existiría aunque nosotros, y toda criatura sensible, estuviéramos ausentes o hubiéramos sido aniquilados" (E, 151).

Lo dicho no significa, sin embargo, que Hume piense que es "psicológicamente imposible para nosotros cuestionarnos si la creencia es verdadera"<sup>46</sup>, ni siquiera que no podamos considerar la respuesta "no" a la misma<sup>47</sup>. Lo que significa es que, aunque nos la cuestionemos e independientemente de la

---

45 Cfr. Yandell, *ibid.*

46 Esta sería, según Price, la interpretación obvia, contra la que él va a argumentar (Cfr. *op. cit.*, p. 11).

47 *Ibid.*



respuesta que le demos, no nos podemos sustraer definitivamente a esa creencia natural<sup>48</sup>. Es una cuestión de hecho y, por tanto, contingente -podríamos no tenerla o tener otra creencia distinta-, que nos hallamos creyendo en los objetos y que no podemos dejar de hacerlo nada más que por breves momentos (y eso, forzando nuestra manera natural de pensar). En consecuencia, Hume estaría, en primer lugar estableciendo una proposición empírica. Dada la constitución de los seres humanos, sólo intentado forzar sus principios naturales podemos momentáneamente dejar de creer. Pero al momento siguiente, seguiremos creyendo. Como en toda cuestión de hecho, el único criterio para afirmarla o negarla es recurrir a la experiencia. Y esta nos muestra que nadie, ni siquiera el escéptico es capaz de prescindir de ella por mucho tiempo. Por tanto, para Hume, no tiene ningún sentido que nos cuestionemos nuestra creencia natural en los objetos, dada la inevitabilidad de hecho de la misma<sup>49</sup>.

---

48 T. E. Jessop, *op. cit.*, p. 430.

49 Una consecuencia que se sigue de los que acabamos de decir, es que muchas de las cuestiones "metafísicas" que se habían planteado los filósofos se evaporan a la luz de lo que estamos diciendo (cfr. D. F. Norton, *op. cit.*, p. 216). Con palabras de P. Ardall, Hume "quiere dejar absolutamente claro que no considera como filósofo que su objetivo [sea] intentar establecer por medio del razonamiento la existencia de un mundo [de objetos continuos e independientes]" (*loc. cit.*, p. 101). Esto, como luego argumentaremos, lo deben dar por sentido los filósofos tanto como lo hace el vulgo. Ahora bien, eso no significa, como sugiere Norton (aunque este mismo comentarista, de acuerdo con su lectura de Hume, rechaza a continuación su propia sugerencia) que, dado que "...el sentimiento o la creencia natural constituyen el *standard* por medio del cual toda investigación metafísica debe ser juzgada...", la crítica de una creencia natural, implícita en cualquier razonamiento debería ser, en la medida en que choca con la creencia, rechazada como vana o como errónea e insostenible" (*op. cit.*, pp. 216-217). Como venimos diciendo, el naturalismo en Hume se supedita al positivismo y, en ese sentido, la razón tiene un importante papel que jugar de "contraste y confrontación" (T, 225) de nuestras creencias, basándose en la experiencia (más adelante, en los puntos 6.5 y 6.6, ampliaremos lo que estamos diciendo). Lo que no puede hacer la razón es erradicar esas creencias naturales cuando están basadas en "los principios permanentes irresistibles y universales" (*ibid.*) de la imaginación, esto es, en lo que Hume denomina el entendimiento.

Pero, al mismo tiempo, Hume, como hemos visto que ha hecho en otros casos<sup>50</sup>, no va a tener ningún inconveniente en conferirle a esa tesis también un carácter lógico o filosófico, en el sentido de considerar que nuestra creencia en los objetos, como entidades que mantienen una existencia continua e independiente de nuestra percepción, es una de las condiciones que hacen posible nuestros razonamientos causales en las cuestiones de hecho. "Este -dirá Hume- es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos" (T, 187). Si no creyéramos previamente en los objetos, los razonamientos causales no serían posibles<sup>51</sup>. En este caso, la vanidad de la cuestión se debe a la necesidad lógica de la creencia para los razonamientos causales.

En la actualidad, después de haber pasado el sarampión del positivismo lógico, "las defensas" que hemos creado nos hacen difícil aceptar una propuesta en la que una tesis que tiene un carácter empírico, al mismo tiempo se adopta como una tesis lógica o filosófica. Pero en un autor como Hume, del siglo XVIII, que entendía su filosofía como el intento de construir una ciencia de la naturaleza humana, con base en la experiencia, y que consideraba, por tanto, que no existía una separación nítida entre cuestiones empíricas y cuestiones

---

50 Esos casos son el principio de derivación (véase el punto 4.4, esp. pp. 168) y el principio de la inducción (cfr. punto 5.8.2, esp. p. 231).

51 A pesar de lo que acabamos de decir, nos parece, cuando menos, problemático interpretar el pasaje que estamos comentando, como propone Capaldi, en el sentido de que en él Hume está manifestando su creencia "en la existencia de los cuerpos o de los objetos físicos y en el hecho de que los objetos físicos causan que tengamos las experiencias que tenemos" (*op. cit.*, p. 74), es decir, Hume estaría expresando su creencia en un dualismo: por un lado, cree en la realidad de los objetos físicos, y, por otro, cree en la realidad de la experiencia (*ibid.*). Si esto significa que Hume defendería que hay dos órdenes de realidad específicamente distintos, creemos que es un error, como luego argumentaremos por extenso. Si simplemente quiere decir que los objetos se diferencian de las percepciones, sin constituir un tipo de realidad específicamente distinto, en ese caso nosotros estaríamos de acuerdo, como también expondremos después, pero pensamos que resulta sumamente confuso hablar así.

filosóficas (o entre cuestiones psicológicas y cuestiones lógicas)<sup>52</sup>, no resulta nada extraño un punto de vista semejante. Creemos que aquí Hume está haciendo -si correcta o incorrectamente es otra cuestión distinta- lo mismo que hemos visto que hacía con otras propuestas esenciales de su filosofía, como el principio de derivación o el principio en que se basan los razonamientos inductivos. Primero, los establece con base en la experiencia y, después, hace de ellos un uso lógico-filosófico.

Al hacer una propuesta semejante, nos estamos separando, por una parte, de todos aquellos que hacen una interpretación puramente psicologista del pasaje en cuestión, como puede ser A. Flew<sup>53</sup>, por ejemplo, y, por otra de los que hacen una lectura puramente positivista, como García Roca<sup>54</sup>. Para Flew, "al decir que 'es un punto que debemos dar por supuesto' Hume parece estar diciendo tan sólo que es algo que, por la razón dada, [a saber, que 'la naturaleza no ha dejado a este respecto opción alguna [al escéptico], pensando, sin duda, que se trataba de un asunto demasiado importante para confiarlo a nuestros inseguros razonamientos y especulaciones'], no podemos seriamente cuestionar en la práctica, más bien que afirmar que es algo que está lógicamente presupuesto en 'todos nuestros razonamientos'<sup>55</sup>. Para García Roca, sin embargo, "la afirmación de Hume de que la existencia de entidades continuas e independientes de la percepción 'es un punto que debemos dar por supuesto en todos nuestros razonamientos' [debe ser interpretada] en su sentido

---

52 Véase nuestro apartado 2.2.

53 Cfr. *op. cit.*, p. 250.

54 Cfr. *Op. cit.*, pp. 203-206.

55 *Op. cit.*, p. 250.

literal, y por tanto como expresión de una proposición de naturaleza lógica o filosófica"<sup>56</sup>. Por lo dicho anteriormente, se deducirá que ambas propuestas nos parecen parcialmente erróneas en la medida en que cada una de ellas sólo considera una cara de la cuestión, olvidando la otra. En Hume psicología y lógica están indisolublemente unidas.

Ahora bien, si para Hume es vano preguntarse si existen o no cuerpos porque la creencia en ellos es un hecho incuestionable y, al mismo tiempo, necesario para nuestros razonamientos causales, lo que no es carente de utilidad es plantearse en qué se fundamenta y en qué consiste esa creencia nuestra. Dicho con otras palabras, ¿es nuestra creencia en la existencia de los objetos -a la que no podemos renunciar- una creencia justificada y legítima? ¿A qué tipo de objetos alcanza esa legitimidad? Como veremos a continuación la respuesta de Hume a la primera pregunta será positiva, como consecuencia fundamentalmente de su naturalismo, y su respuesta a la segunda consistirá en decir que, de acuerdo con su positivismo, a los objetos que son sistemas de percepciones.

#### **6.4. CREENCIA VULGAR, CREENCIA FILOSÓFICA Y VERDADERA FILOSOFÍA**

Ya casi hacia el final de la sección que estamos comentando, Hume señala:

Si examinamos este asunto, podemos observar una gradación de tres opiniones derivadas unas de otras, según que quienes las formulan van adquiriendo nuevos grados de razón y conocimiento. Estas opiniones son las del vulgo, la de una falsa filosofía y la de la verdadera; y aquí nuestra

---

56 *Op. cit.*, p. 205.

investigación nos hará ver que la filosofía verdadera se acerca más a las concepciones del vulgo que a las de un conocimiento erróneamente planteado (T, 222-223).

El problema que plantea este texto será, por tanto, ver cuál es la verdadera filosofía. Para algunos comentaristas, Hume, "bastante justificadamente, continuo asumiendo la verdad de la teoría filosófica, incluso después de que dio argumentos que mostraban que era imposible verificarla directamente y que ésta se originaba sólo del descubrimiento de la falsedad de la creencia del hombre ordinario en la existencia independiente de los objetos directos de la percepción"<sup>57</sup>. A nuestro juicio, como esperamos mostrar a continuación, esto es un error. Creemos que no hay ninguna duda de que:

1) Hume rechaza la creencia filosófica en percepciones y objetos, entendida al modo de los filósofos (racionalistas), calificándola como falsa filosofía (T, 222; T, 217-218).

2) Piensa que la creencia vulgar es falsa (T, 210; T, 223)<sup>58</sup>, pero que es la base imprescindible para cualquier creencia verdadera (T, 218; E, 162).

3) La verdadera filosofía, por tanto, partirá de la creencia vulgar y la someterá a ciertas correcciones (E, 162).

Analicemos, pues, con algún detenimiento cada uno de estos tres puntos, para ver qué es lo que queremos decir y cuál es su apoyo textual.

La dificultad que plantea la exposición que hace Hume de la creencia de los filósofos en percepciones y objetos es que los argumentos que presenta en

---

<sup>57</sup> Wright, *op. cit.*, p. 59.

<sup>58</sup> Como más adelante expondremos la falsedad de la creencia vulgar se debe fundamentalmente a dos razones:

1) El vulgo, al confundir, según Hume, percepciones y objetos, atribuye a las primeras la existencia continua e independiente que sólo tienen los segundos.

2) Atribuye a los objetos unas conexiones para las que no hay base en la experiencia.

contra de la creencia vulgar parece que son asumidos por él<sup>59</sup>, cuando simplemente se limita a ser portavoz de lo que dicen los filósofos. A nuestro juicio, Hume en ningún momento asume dichos argumentos, sino que se limita a ser mero expositor de los mismos. Las razones en las que basamos nuestra opinión son las siguientes:

En primer lugar, Hume manifiesta claramente que "por muy filosófica que pueda estimarse esta nueva doctrina, sostengo que se trata únicamente de un mal remedio, y que contiene todas las dificultades de la concepción vulgar, más otras que le son peculiares. No existen principios del entendimiento o de la fantasía que nos lleven directamente a admitir esta opinión de la doble existencia de percepciones y objetos, ni nos es posible llegar a ella sino a través de la hipótesis común de la identidad y continuidad de nuestras percepciones discontinuas" (T, 211).

Hume va a proponer dos argumentos en contra de la teoría de la doble existencia:

1) "La relación de causa y efecto no puede proporcionarnos nunca una conclusión correcta que vaya de la existencia o cualidades de nuestras percepciones a la existencia de los objetos externos y continuos" (T, 216).

2) "Aun cuando nos proporcionara esa conclusión, nunca tendríamos razón alguna para inferir que nuestros objetos son semejantes [ o diferentes] a nuestras percepciones" (*ibid.*).

---

<sup>59</sup> Así, por ejemplo, K. McKae sostiene que "la doble existencia es dada por garantizada a lo largo del *Treatise*, porque Hume es el autor de esta obra en cuanto filósofo" ("Perceptions, Objects and the Nature of Mind", p. 153).

En segundo lugar, los "experimentos"<sup>60</sup> que se proponen en apoyo de que nuestras percepciones no poseen ninguna existencia independiente<sup>61</sup> y, por tanto, en apoyo de la teoría representacionista, no son concluyentes<sup>62</sup>. Lo que probarían más bien, según Hume, es que los sentidos deben ser corregidos por la razón en función de la experiencia pasada<sup>63</sup>:

Estos argumentos escépticos, ciertamente, no sólo son suficientes para demostrar que no se debe depender implícitamente de los sentidos, sino que hemos de corregir su evidencia con la razón y por consideraciones derivadas de la naturaleza del medio, la distancia del objeto y la disposición del órgano, para hacer de dichos sentidos, en una esfera, los *criterios* adecuados de verdad y falsedad<sup>64</sup> (T, 151)<sup>65</sup>.

---

60 Una interpretación distinta, y aun contraria, a la que estamos haciendo nosotros en este punto puede verse en Cook, *loc. cit.*, pp. 573-574 y 586-587.

61 Cfr. T, 211; T, 226; T, 372; EM, 291. En otros lugares, al hablar de cómo funcionan normalmente nuestros órganos sensoriales, también deja traslucir la dependencia de las percepciones de ellos: T, 183; T, 197-198; T, 287; T, 252-253; "La norma del gusto", GG, III, 269 [4]. Estos argumentos se han denominado "argumentos a partir de la ilusión" (cfr. Ayer, *op. cit.*, p. 52).

62 Penelhum acusa a Hume de caer en circularidad, al atribuirle la aceptación de estas objeciones que está planteando a la creencia filosófica en los objetos, porque estaría presuponiendo el conocimiento de nuestros cuerpos físicos y de las relaciones espaciales con los objetos externos a ellos (*op. cit.*, p. 72).

63 Una tesis semejante viene a sostener con respecto a la belleza y los sentidos internos (cfr. "La norma del gusto", GG, III, 272-74).

64 Mandelbaum, aunque admite que Hume hace estas afirmaciones, cree que "inmediatamente aparece claro que Hume rechazaría la posibilidad de interpretar estas correcciones de manera que impliquen la aceptación de un realismo crítico. Tal realismo, insiste él [Hume], va contra la fe que ponemos en las presentaciones inmediatas de nuestros sentidos y es más tarde debilitada por el argumento a partir de la naturaleza del proceso de percepción. Por tanto, aunque Hume reconoció que la existencia de contradicciones en las percepciones sensoriales no era un argumento conclusivo, en mi opinión debe ser interpretado como habiéndole dado considerable peso como primer paso en desacreditar el realismo epistemológico" (*op. cit.*, p. 124, n. 6). Además, Mandelbaum dice que el texto de T, 226 sobre los orígenes de la filosofía moderna apoyaría su interpretación. Nuestro desacuerdo con esta lectura esperamos que quede claramente expuesto y argumentado a lo largo de este capítulo.

65 Véase también, para las correcciones que la razón debe realizar sobre los sentidos, T, 47-48; T, 632 (para añadir a T, 123); T, 112; T, 374; T, 582; T, 603; EM, 227-228.

De todas formas, no hay que interpretar erróneamente las palabras de Hume, ya que, como señalaba en T, 196, todas las impresiones, incluso las ilusorias, "están en principio al mismo nivel: sea cual sea la diferencia que podamos observar entre ellas, aparecerán en sus verdaderos colores como impresiones o percepciones. (...) No cabe concebir que nuestros sentidos puedan engañarnos más en la situación y relaciones de nuestras impresiones que en la naturaleza de éstas. Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen". Las correcciones que es necesario introducir se refieren a las inferencias que nosotros realicemos a partir de las impresiones, en las que habrá que tener en cuenta, si no queremos caer en errores, las circunstancias en que se dan esas impresiones (distancias, medio, etc.)<sup>66</sup>.

Pero si las palabras de Hume no son lo suficientemente claras en lo referente a qué tipo de correcciones son necesarias introducir en la evidencia aportada por los sentidos, sí lo son en cuanto a que éstos, hechas las correcciones pertinentes, deben ser los criterios adecuados de verdad y falsedad en una esfera, a saber, la relativa a las cuestiones de hecho y existencia. Esto es una consecuencia inevitable de su planteamiento positivista.

Tampoco queremos dejar de subrayar que el papel que Hume concede a la razón en esa labor correctora es sumamente importante y vendría a apoyar otra de las tesis de carácter más general propuesta por nosotros: la de que, dentro de la concepción general del hombre que defiende Hume, la razón no se

---

66 Cfr. García Roca, *op. cit.*, pp. 197-99.



limita a ser mera subsidiaria de las pasiones, sino que contribuye activamente en la formación del conocimiento.

Finalmente, destacar también, en este texto tan preñado de contenido, que las correcciones de la razón se van a realizar en función de la experiencia pasada.

En pocas palabras, en consonancia con su positivismo, Hume defenderá que son las impresiones corregidas por la razón y la reflexión, en función de la experiencia pasada, las que serán la base del conocimiento de los objetos externos.

Pero si utilizar los "experimentos" de los que habla Hume en apoyo de la creencia filosófica en percepciones y objetos es un error como acabamos de poner de manifiesto, lo es igualmente interpretar que con ellos Hume está intentando invalidar los supuestos básicos del sistema vulgar<sup>67</sup>. Como veremos más adelante, "la única consecuencia de tales argumentos aceptable para Hume es la necesidad de corregir la versión más 'ingenua' o espontánea del realismo epistemológico [del sistema vulgar] mediante el recurso a la 'razón', la 'reflexión' y las 'reglas generales'"<sup>68</sup>.

Una tercera razón que mostraría que Hume no asume los argumentos de los filósofos es la utilización de ciertas expresiones que lo dan a entender:

-Inmediatamente después del texto que acabamos de comentar, señala:

---

67 Así, Wright entiende que con estos "experimentos", Hume está intentando rechazar el realismo directo del sentido común y también el punto de vista filosófico de sus predecesores, como Descartes y Locke, que mantenían somos directamente conscientes de la existencia independiente en el acto de la percepción sensible. No obstante, reconoce que estos experimentos no son concluyentes (cfr. *op. cit.*, pp. 43 y ss.).

68 García Roca, *op. cit.*, p. 195.

Hay otros argumentos profundos que no admiten una solución tan fácil (*ibid.*).

Creemos que, de alguna manera, Hume estaría admitiendo implícitamente que esa solución tiene que existir, aunque sea difícil de encontrar.

-Después de exponer esos "argumentos profundos" que no admiten una solución tan fácil, Hume sostiene:

*Por ahora*, pues, estamos obligados por la razón a contradecir o alejarnos de los instintos primarios de la naturaleza y a adoptar un nuevo sistema con respecto a la evidencia de los sentidos (E, 152; la cursiva es nuestra).

Hume no se hubiera expresado de ese modo si pensara que esos argumentos son incuestionables.

En cuarto lugar, Hume va a admitir que no existe contradicción en que las percepciones existan independientemente de la mente:

Como toda percepción puede distinguirse de otra y considerarse como existente por separado, se sigue con evidencia que no hay ningún absurdo en separar de la mente una percepción particular; esto es, en romper todas las relaciones que la unían a esa masa conectada de percepciones que constituye un ser pensante (T, 207).

Por último, cuando Hume comienza a criticar las opiniones de los filósofos modernos afirma que:

Siguiendo ese procedimiento [la distinción entre cualidades primarias y secundarias y la atribución a unas de existencia objetiva y a otras no], en lugar de explicar las acciones de los objetos externos lo que hacemos es aniquilar absolutamente todos estos objetos (T, 227-228).

En este texto parece que se acepta que lo que hay que hacer y se puede hacer es explicar las acciones de los objetos externos dando por supuesta su existencia, que es lo que hace la creencia vulgar.

Por todas estas razones, pensamos que, sin lugar a dudas, Hume rechaza como falsa la creencia filosófica en percepciones y objetos<sup>69</sup>.

Ahora bien, rechazar la creencia filosófica en percepciones y objetos, no significa que Hume identifique unas y otros, como piensa que hace el vulgo. Hume distingue claramente entre percepciones y objetos (T, 241; T, 188; T, 67-68; T, 239; E, 152)<sup>70</sup>. Veamos, pues, en que consiste esa distinción.

En T, I, II, VI, Hume dejará muy claro que la idea de existencia externa no es ninguna idea distinta o separable, asociada a otra idea. "La idea de existencia -dirá allí- es exactamente la misma cosa que la idea de lo concebido como existente. Reflexionar simplemente sobre una cosa y reflexionar sobre ella como existente no es nada diferente en absoluto. Si se une la idea de existencia a la de cualquier objeto no se añade nada a esta última. Cualquier cosa que concibamos la concebimos como existente. Toda idea que queramos formar es la de un ser, y la idea de un ser es toda idea que queramos formar" (T, 66-67). Y, más adelante, añade: "la idea de *existencia externa* será explicada por un razonamiento parecido" (*ibid.*). Por tanto, lo que parece que Hume está intentando probar es que no nos es posible concebir otro orden de existencia distinto de las percepciones. Sin embargo y a pesar de que no nos es posible concebir otro tipo de existencia distinto, lo que sí cree Hume que podemos hacer es distinguir entre percepciones y objetos (T, 67-68; T, 188; T, 241; T, 239 y E, 152). Evidentemente, esa distinción no es la distinción que pretenden los filósofos y que acabamos de rechazar, a saber, no es una distinción entre dos tipos de realidad distintos, es decir, no es una distinción específica (T, 67; T,

---

69 Véase A, 25.

70 Cfr. Anderson, "Hume's Account of Knowledge of External Objects", p. 274.

188; T, 241), sino una distinción numérica<sup>71</sup>. Dicho con palabras del propio Hume, "no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones" (T, 68)<sup>72</sup>. Esas diferentes relaciones, conexiones y duraciones consistirán en que, mientras las percepciones son "internas y perecederas" (194)<sup>73</sup>, a los objetos les atribuimos una existencia continua e independiente (T, 188)<sup>74</sup>, debido a una serie de principios naturales que operan entre las percepciones. Por tanto, la verdadera filosofía será la que distinga entre percepciones y objetos, pero no entendiendo a estos como algo específicamente diferente de aquellas, como hacían los filósofos. En ese sentido, la verdadera filosofía está mucho más cerca de la opinión del vulgo, ya que asume que no podemos hablar de otro orden de existencia distinto de las percepciones, como hacía aquel, pero sí distingue entre percepciones y objetos, a diferencia de él, y cree, por una parte, que las

---

71 Lo que Hume entiende por específica y numérica se puede deducir de ciertos pasajes en los que habla de identidad o diferencia específica en contraposición con identidad o diferencia numérica:

Aunque dos objetos sean perfectamente semejantes entre sí y aparezcan en el mismo lugar en tiempos diferentes, pueden ser numéricamente distintos (T, 69).

A pesar de que por lo común somos capaces de distinguir con toda exactitud entre identidad numérica e identidad específica, sucede a veces que las confundimos, y al pensar y razonar empleamos la una en vez de la otra. Así, el hombre que oye un ruido que aparece y desaparece intermitentemente, y con frecuencia, dice que sigue siendo el mismo ruido, aunque es evidente que los sonidos tienen aquí solamente una identidad específica -o semejanza- y que no hay nada que sea numéricamente la misma cosa, salvo la causa que los origina (T, 257-258).

De acuerdo con estos textos, identidad o diferencia específica sería lo mismo que identidad o diferencia cualitativa, en contraposición a identidad o diferencia numérica.

72 Cfr. Anderson, *loc. cit.*, pp. 476-477; McRae, "Perceptions, Objects and the Nature of Mind", pp. 153-154.

73 J. W. Cook se ha ocupado por extenso de las dificultades que originaría la afirmación de Hume de que las impresiones aparecen como existencias internas y perecederas (cfr. *loc. cit.*)

74 Anderson, *loc. cit.*, pp. 474 y 477, y García Roca, *op. cit.*, p. 191.

percepciones necesitan, como decíamos más arriba, ser corregidas por la razón en función de la experiencia pasada, y, por otra, que deben sumarse a los principios naturales, para dar origen a la creencia en los objetos externos. Por eso señalábamos antes que los "experimentos" que cita Hume en apoyo de la creencia filosófica en percepciones y objetos de ninguna manera invalidan los supuestos básicos del sistema vulgar y que lo único que indican es la necesidad de corregir el sistema vulgar más ingenuo.

Según la interpretación que estamos haciendo, Hume no niega que podamos conocer los objetos, lo que niega es que sean cognoscibles como algo específicamente distinto de las percepciones (T, 67). "Me temo que tal empresa -dirá Hume- esté más allá de la capacidad del entendimiento humano" (T, 64). Por el contrario, los objetos como algo numéricamente diferente de las percepciones sí son cognoscibles, por medio de las propias percepciones que se toman como base para su constitución: "jamás podremos pretender conocer de otra manera los cuerpos que por las propiedades externas manifiestas a los sentidos" (*ibid.*).

Por último, esa distinción entre percepciones y objetos también permitirá que, mientras las percepciones son privadas, esto es, mentales y, por tanto, internas y perecederas (T, 194), los objetos tengan un carácter público, es decir, continuo e independiente (T, 188)<sup>75</sup>.

Pasemos, pues, ya a ver por qué proceso llegamos a creer en los objetos y cuál es su naturaleza.

---

75 Para una discusión en profundidad del tema pueden verse, por una parte, A. Flew, *Hume's Philosophy of Belief*, cap. 11 e "Impressions and Experiences: Public o Private?" en apoyo de lo que se ha denominado "The Standard View", y, por otra, W. Davie, "Hume on Perceptions and Persons", y D. Livingston, *Hume's Philosophy of Common Life*, esp. cap. 2.

## 6.5. EL PROCESO DE CONSTITUCIÓN DE LOS OBJETOS MATERIALES

Comenzaremos por adelantar, en pocas palabras, la que consideramos que es la interpretación correcta de la posición de Hume con respecto a los objetos materiales: éstos son construcciones de la imaginación (naturalismo), realizadas suplementando lo dado en la experiencia (positivismo), cuando esta presenta determinadas características. Pero, y esto es de suma importancia, esas suplementaciones nunca pueden ser, de acuerdo con todo el planteamiento general positivista de Hume, de algo que no pertenezca al ámbito de la propia experiencia. Esto va a hacer, como decíamos, que la posición de Hume se halle mucho más cerca de la creencia vulgar, que según Hume identifica percepciones y objetos, que de la postulación filosófica de objetos (como algo específicamente diferente) frente a las percepciones.

Analicemos y expliquemos pormenorizadamente lo que acabamos de exponer. En primer lugar, es la imaginación la responsable de nuestra creencia en los objetos externos. Para Hume, la imaginación funciona de dos formas diferentes, a saber, bien siguiendo "principios permanentes, irresistibles y universales" (T, 225)<sup>76</sup>, bien siguiendo principios "variables, débiles e irregulares" (*ibid.*). A la primera forma de funcionar Hume la denomina entendimiento (T, 267) y produce creencias naturales que considera legítimas -el ejemplo paradigmático de este modo de funcionamiento es la inferencia causal-; a la

---

<sup>76</sup> Cfr. también T, 10 y T, 267.

segunda se puede llamar fantasía (T, 238) y sus productos son meras ficciones. Es cuando la imaginación funciona siguiendo "principios permanentes, irresistibles y universales" (T, 225), cuando, ante determinadas características de las percepciones -la constancia y la coherencia-, produce creencias naturales aceptables sobre los objetos.

Por otra parte, va a ser, esa misma razón, esto es, el entendimiento siguiendo esos principios generales, por medio de la reflexión, el que llevara a cabo toda la serie de correcciones, a que nos referíamos antes, en los datos de los sentidos, que nos impidan ser víctimas de sus ilusiones. Así corregimos el tamaño de las cosas en función de la distancia, o la visión del remo partido en el agua, pero, también, corregimos la falsa ilusión natural de que el sabor del higo o de la aceituna "se encuentran dentro del cuerpo visible mismo" (T, 236). Es por medio del "contraste y la confrontación" (T, 225) como corregimos los principios de la fantasía responsables de esas creencias naturales, pero falsas.

Una de las razones fundamental por las que Hume considera la creencia en los objetos legítima es porque, como decíamos, en ella no se viola el principio de derivación, al estar lo postulado o creído dentro del campo de la experiencia. Por eso, nuestra propuesta interpretativa comienza por afirmar que los objetos materiales están formados sólo por percepciones, esto es, por elementos que caen dentro del ámbito de lo experienciable. Esas percepciones son de dos tipos: unas que ya hemos percibido o estamos percibiendo y otras que postulamos, semejantes a esas ya percibidas. Además, esas percepciones no

percibidas<sup>77</sup>, en muchos casos, cabría la posibilidad de percibir las en el futuro. Si se nos permite utilizar el lenguaje de la filosofía de la ciencia actual, se podría afirmar que los objetos materiales son constructos de percepciones que, igual que las leyes científicas, admiten condicionales contrafácticos.

Esas construcciones no son arbitrarias ni subjetivas en cuanto que tienen una base en determinadas características y/o relaciones que presentan -vienen dadas en- nuestras percepciones. Como señala Price<sup>78</sup>, en la base de nuestra creencia en los objetos materiales hay un elemento objetivo, las características que presentan determinadas percepciones, y un elemento subjetivo, la tendencia de la imaginación a completar ese orden dado en la experiencia. Pero incluso ese elemento subjetivo lo es sólo en cuanto que es aportado por el sujeto<sup>79</sup>, no en el sentido de que introduzca ningún tipo de relativismo en el conocimiento, ya que esa tendencia de la imaginación está basada, como decíamos, en principios estables, permanentes y universales. Por eso, se va a poder hablar de un mundo objetivo, esto es, de un mundo público.

Las características de las percepciones que nos llevan a la creencia en los objetos materiales son la constancia y la coherencia. Una y otra hacen que atribuyamos a esas construcciones de la imaginación una existencia continua y

---

77 Posiblemente, como ha señalado Rábade, hablar de "percepciones no-percibidas" es una situación curiosa, que, efectivamente, deriva de su "deficiente aparato nocional y terminológico" (*op. cit.*, p. 272).

78 Cfr. *op. cit.*, p. 41.

79 Hablar de que es aportado por el sujeto no significa suponer que Hume acepta un sujeto activo, al modo kantiano, por ejemplo, sino simplemente que, en la medida en que las percepciones que constituyen los objetos forman parte de un sistema de percepciones que es el yo, entre ellas se va a establecer determinadas "fuerzas", esto es, determinados principios que las conectan.



distinta, esto es, independiente y externa. El modo como se lleva a cabo este proceso es lo que vamos a analizar a continuación<sup>80</sup>.

Comencemos por la constancia. El ejemplo que pone Hume para ilustrar esa peculiar constancia que tienen los objetos a los que atribuimos existencia continua es el siguiente:

Esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma; y si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelve a mí sin la menor alteración (T, 194).

La constancia, pues, de nuestras percepciones se puede entender como la semejanza de ciertas series de impresiones interrumpidas por un intervalo, pero que continúan después del mismo y cuyos miembros se parecen mucho unos a otros, llegando, en algunos casos, a ser casi exactamente iguales. Podríamos representar dichas series del siguiente modo:  $A_1, A_2, \dots, A_4, A_5$ , siendo  $A_1, A_2$ , etc. distintas impresiones o conjuntos de impresiones. Aunque Hume afirma que esas montañas, casas y árboles, después de una interrupción vuelven a mí sin la menor alteración, el hecho es que nunca son exactamente iguales las percepciones que siguen al intervalo a las anteriores y ni siquiera las que son contiguas unas a otras antes o después de la interrupción. Esto lo viene a admitir Hume de un modo implícito a continuación cuando afirma que

Mi cama, mi mesa, mis libros y mis papeles se presentan en la misma *uniforme manera*, y no cambian porque yo haga alguna interrupción y deje de verlos o percibirlos (T, 195; la cursiva es nuestra).

Hay, por tanto, en esas series que dan lugar a la constancia, dos tipos de semejanza. Una entre las impresiones o conjuntos de impresiones que componen cada serie; y otra entre las distintas series. Esto de algún modo está

---

80 Nuestro análisis está en gran parte basado en Price, *op. cit.*, cap. II y III.

insinuado en el texto que citábamos al señalar Hume, por un lado, que "esas montañas, casas y árboles que están ahora ante mis ojos se me han manifestado siempre de la misma forma", esto es, han aparecido como series de impresiones que presentan unos miembros y una estructura semejantes a la siguiente  $A_1, A_2, A_3, A_4, A_5$  (semejanza entre series). Por otro, Hume dice que "si al cerrar los ojos o volver la cabeza dejo de verlos, encontraré que poco después vuelve a mí sin la menor alteración", es decir, las impresiones que siguen al intervalo,  $A_4, A_5$ , son semejantes, si no iguales, a las que lo preceden,  $A_1, A_2$ .

Poco más adelante, además, Hume reconoce que esa constancia no es "tan perfecta que no admite muchas excepciones de consideración":

Los cuerpos cambian a menudo de posición y cualidades, y luego de una pequeña ausencia o interrupción en su contemplación pueden llegar a ser difícilmente reconocibles. Pero aquí hay que notar que, aun a través de estos cambios, siguen conservando una *coherencia*, y siguen dependiendo regularmente unos de otros (*ibid.*).

¿Qué es esta coherencia de la que habla Hume? Intentemos explicarlo con un ejemplo. Cuando yo miro el fuego de mi chimenea tengo una serie de impresiones A, B, C. Después de una pequeña ausencia, vuelvo y tengo otra serie de impresiones F, G, H. Estas impresiones, aunque son distintas a las previas a mi ausencia, considero que forman parte de una misma serie y, por tanto, que son coherentes con ellas. La razón es que otras veces, en el pasado, he observado el fuego de mi chimenea durante mucho tiempo sin interrupción y he visto que la secuencia de impresiones (o conjuntos de impresiones) era A, B, C, D, E, F, G, H. Por tanto es la experiencia de ocasiones pasadas la que nos permite establecer la coherencia de nuestras percepciones. Y esa coherencia es también la semejanza entre determinadas series de impresiones interrumpidas. Para poder establecer esa semejanza necesitamos tener un modelo-standard con

el que poder comparar la serie interrumpida a la que nos enfrentamos en este momento. En nuestro ejemplo, hemos indicado que ese modelo lo encontrábamos ya "hecho" en la experiencia pasada, pero, con frecuencia, es necesario construirlo a partir de series interrumpidas que se complementan unas a otras, porque nunca lo hemos percibido completo. Expresado con la elocuencia de los símbolos, el modelo-standard completo A,B,C,D,E,F,G,H posiblemente no se ha percibido nunca; lo que sí hemos percibido en el pasado son series interrumpidas como, por ejemplo, A,B,...G,H; ...C,D,E,F,G,H; A,...-G,H; A,B,C,D,...; etc. que nos permiten reconstruir completamente la serie, complementando unas con otras.

Veamos ahora cómo esta semejanza entre series de impresiones interrumpidas en que consisten la constancia y la coherencia contribuye a nuestra creencia en la continuidad de los objetos materiales.

Hume había establecido previamente que "la noción de existencia distinta y continua tendrá que deberse a la concurrencia de alguna de sus cualidades con las cualidades de la imaginación" (T, 194). Será, por tanto, necesario ver con qué cualidades de la imaginación concurren la constancia y la coherencia. Ya hemos indicado que una y otra consisten básicamente en la semejanza de determinadas series de percepciones interrumpidas. La propuesta de Hume será que la imaginación completará esas series interrumpidas con los miembros que faltan hasta convertirlas en series ininterrumpidas y completas, de manera que no haya huecos en nuestra percepción. Esos miembros postulados, pero no percibidos, evidentemente serán semejantes a los percibidos. El principio que está en la base de este proceso es el siguiente:

La imaginación, una vez colocada en una cadena de pensamientos, es capaz de continuar la serie, aun cuando le falte su objeto, del mismo modo

que una galera puesta en movimiento por los remos sigue su camino sin precisar de un nuevo impulso (T, 198)<sup>81</sup>.

Por todo esto, concluimos este apartado afirmando, una vez más, que la posición de Hume es mucho más cercana a la creencia del vulgo<sup>82</sup> que a la creencia filosófica<sup>83</sup>. Como afirma el propio Hume, "la filosofía verdadera se acerca más a las concepciones del vulgo que a las de un conocimiento erróneamente planteado" (T, 222). O, como sostiene en otro lugar, "las decisiones filosóficas no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria" (E, 162)<sup>84</sup>.

## 6.6. LA CONCEPCIÓN HUMEANA DE LOS OBJETOS EXTERNOS

De acuerdo con todo lo que venimos diciendo, la concepción de los objetos externos que va a proponer Hume se podría sistematizar en las siguientes tesis, que son en parte un resumen de lo dicho y en parte un adelanto de lo que diremos a continuación:

- 1) Los objetos externos son sistemas de percepciones.
- 2) Los objetos externos son distintos de las percepciones.
- 3) Los objetos tienen un carácter "objetivo", no subjetivo.
- 4) Los objetos externos tienen un carácter público.
- 5) Los objetos externos son cognoscibles.

---

81 Véase la nota 31 de este mismo capítulo.

82 Una exposición más amplia de esta tesis puede verse al final del punto 6.6.

83 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 30-32.

84 Cfr. también D, 384.

6) Los objetos externos forman un sistema de realidades.

7) La concepción de los objetos de Hume está próxima a la creencia vulgar.

Veamos lo que queremos decir con cada uno de estos siete puntos.

La concepción de Hume de los objetos externos como sistemas de percepciones es expuesta por él del modo siguiente:

Nuestras ideas de los cuerpos no son sino colecciones de ideas, elaboradas por la mente, de varias cualidades sensibles distintas, que componen los cuerpos y que vemos tienen una constante unión entre sí (T, 219).

En lo que se refiere a nuestra idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la idea de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc. (A, 25).

Pero el lugar donde aparece más clara y explícita esa concepción es en T, I, I, VI, donde Hume critica la concepción de sustancia. Allí dice:

La idea de sustancia no es sino una colección de ideas simples unidas por la imaginación y que poseen un nombre particular asignado a ellas, mediante el cual somos capaces de recordar -a nosotros o a otros- esa colección. ...las cualidades particulares que forman una sustancia ... se supone que están estrecha e inseparablemente conectadas entre sí por relaciones de contigüidad y causalidad (T, 16).

Aunque Hume habla de colecciones, está claro que la palabra sistema que hemos utilizado nosotros es más acorde con la idea que expone Hume, ya que los objetos no sólo están compuestos por percepciones, sino también por las relaciones de contigüidad y causalidad que se establece entre ellas y las conectan inseparablemente. Los objetos son, pues, sistemas de percepciones interconectadas, que tienen cierta constancia y cierta coherencia a lo largo del tiempo y que mantienen relaciones regulares con otros objetos, esto es, con otros sistemas de percepciones interconectadas. Para Hume, dado su positivismo, tanto la persistencia regular a lo largo del tiempo como la regularidad

en sus relaciones con otros objetos se establecen por medio de la experiencia, esto es, con base en las percepciones. De todas las formas, esa regularidad no hace que los objetos sean sistemas de percepciones establecidos de una vez para siempre, en los que tanto las percepciones que los forman como las relaciones que se establecen entre ellas permanezcan inmodificables. La experiencia puede hacer que vayamos cambiando la idea que tenemos de un objeto a lo largo del tiempo:

Cuando descubrimos que una nueva cualidad simple -sea cual sea- guarda la misma conexión con las demás, la incluimos entre ellas, aunque no entrara en la primera concepción de la sustancia. Así, nuestra idea de oro puede ser en principio la de color amarillo, peso, maleabilidad, fusibilidad; sin embargo, al descubrir su solubilidad en *agua regia*, añadimos esta cualidad a las restantes y suponemos que pertenece a la sustancia, como si su idea hubiese formado parte del compuesto desde el primer momento (T, 16).

Por eso, Hume rechazará que el compuesto de percepciones que es cada objeto, tenga una simplicidad e identidad perfectas (T, 219), como luego veremos que hace con el yo. Pero eso no quita que esos sistemas de percepciones que son los objetos tengan, sin embargo, una estabilidad y una constancia que son el resultado de corregir "las apariencias momentáneas de las cosas"<sup>85</sup> y ver "más allá de nuestra situación presente" (T, 582)<sup>86</sup>. Eso va a hacer posible el uso del lenguaje y que nos podamos comunicar unos con otros (*ibid.*).

Esta concepción de los objetos implica, como ya decíamos, una diferenciación entre ellos y las percepciones. No una diferenciación específica, esto es, una diferenciación entre dos ordenes de existencia distintos -

---

85 Esas apariencias momentáneas son lo que antes hemos denominado las ilusiones de los sentidos, que debían ser corregidas por la razón (el entendimiento).

86 Esto tendría un paralelismo con el "punto de vista estable y general" (T, 582) que adoptamos en los juicios morales, "con independencia de nuestra situación real en ese momento" (*ibid.*) y que hace posible que podamos "conversar con alguien en términos razonables... acerca de caracteres o personas" (T, 581).

percepciones, por una parte, y objetos cualitativamente distintos de las percepciones, por otra-, como pretendían los racionalistas, sino una diferenciación numérica, en virtud de la cual, mientras las percepciones son existencias internas y perecederas, a los objetos, que son constructos de percepciones, les atribuimos una existencia continua e independiente (T, 188). En ese sentido se podría hablar de un dualismo en Hume, aunque esa forma de expresarnos puede inducir a confusión. Pero pretender que Hume es un dualista en el sentido de que cree en las percepciones, por una parte, y en los objetos, como algo específicamente distinto de ellas, por otra<sup>87</sup>, nos parece un error.

Las percepciones que forman los objetos son aquellas que tienen determinadas características "objetivas", a saber, la constancia y la coherencia de las que hemos hablado en el punto anterior. Por eso, las ideas complejas de los objetos materiales no son ni arbitrarias ni subjetivas. Como ya señalábamos, son el resultado de la confluencia de un elemento objetivo, esas características que nos vienen dadas en algunas percepciones, y de un elemento subjetivo, la tendencia de la imaginación a completar ese orden encontrado en la experiencia, bien entendido que ni siquiera ese elemento subjetivo significa introducir ningún tipo de relativismo ni de arbitrariedad, ya que esa tendencia de la imaginación sigue unos principios estables y universales.

Pero, además, no son arbitrarias ni subjetivas por otra razón fundamental, a saber, que se puede distinguir, recurriendo a la experiencia, entre postulaciones de objetos justificadas y postulaciones de objetos injustificadas. Las postulaciones de objetos justificadas son aquellas que están

---

87 Cfr. Capaldi, *op. cit.*, pp. 74-79; P. Russell, "Hume's 'Two Definitions' of Cause and the Ontology of 'Double Existence'", esp. pp. 9-11.

de acuerdo con la experiencia pasada y que, por otra parte, van a tener, en la mayoría de los casos, consecuencias empíricas para el futuro, pudiendo ser, por tanto, contrastables. Por eso, el que en esas postulaciones (esto es, creencias en objetos) haya elementos que las constituyan que sean *sensibilia* no sentidos, no afecta a que el conjunto en cuanto tal pueda ser (o pudiera ser en determinadas circunstancias) comprobado<sup>88</sup>. De hecho, la mayoría de las percepciones que forman los objetos son percepciones no percibidas. Hume no ve ningún inconveniente en hablar de percepciones no percibidas. Así, en T, 207-208, reconoce abiertamente que "una aparición discontinua a los sentidos no implica necesariamente discontinuidad en la existencia. La suposición de la existencia continua de los objetos o percepciones sensibles no implica contradicción". Inmediatamente antes Hume había explicado el modo en que es posible esto:

Los objetos externos se ven y se tocan, y se manifiestan a la mente; esto es, adquieren tal relación con un montón conectado de percepciones que influyen muy notablemente sobre éstas al aumentar su número mediante reflexiones y pasiones presentes, abasteciendo a la memoria de ideas. El mismo ser continuo e ininterrumpido puede, pues, estar a veces presente ante la mente y otras ausente, sin cambio real o esencial en el ser mismo (T, 207)<sup>89</sup>.

Por otra lado, esa comprobación empírica de los objetos cuya existencia postulamos se lleva a cabo en gran parte por medio de la relación causal que "nos informa de las existencias y objetos que no vemos ni sentimos" (T, 74). Además, es también la relación causal la que nos permite la reidentificación de los objetos cuando transcurre un período de tiempo entre dos percepciones distintas de los mismos:

---

<sup>88</sup> Hemos de reconocer una vez más nuestra deuda con Price en lo que antecede. Véase *op. cit.*, pp. 150-151.

<sup>89</sup> Una explicación detallada de todo esto puede verse en Wright, *op. cit.*, pp. 71-72.



Fácilmente suponemos que un objeto puede seguir siendo individualmente el mismo, aunque unas veces esté presente a los sentidos y otras no; y le atribuimos identidad, a pesar de la discontinuidad de la percepción, siempre que concluimos que, si hubiera permanecido constantemente al alcance de nuestros ojos o de nuestra mano, habría producido una percepción invariable y continua. Pero esta conclusión que va más allá de las impresiones de nuestros sentidos, únicamente puede basarse en la conexión de *causa y efecto*; de otro modo no podríamos asegurar en absoluto que el objeto no ha cambiado, por mucho que el nuevo objeto pudiera parecerse al que estaba antes presente a nuestros sentidos. Siempre que descubrimos una semejanza perfecta de este tipo consideramos si es ello común a esta especie de objetos, o si es posible o probable que alguna causa pueda haber actuado para producir el cambio y la semejanza; y según como nos decidamos con respecto a estas causas y efectos formulamos nuestro juicio sobre la identidad del objeto (*ibid.*).

En una lectura como la que estamos haciendo, el problema de las alucinaciones tiene fácil solución. Una alucinación, de alguna manera, no sería coherente con la experiencia pasada y, menos aún, con la futura. Cuando se termine la alucinación no tendrá "una continuidad" en nuestra experiencia posterior<sup>90</sup>.

Todo lo que hemos ido diciendo va a permitir que, en la concepción de los objetos de Hume, se pueda atribuir a estos un carácter público: en primer lugar, la estabilidad de la que hablábamos, que es el resultado de liberar a las percepciones de sus apariencias cambiantes por las correcciones de la reflexión; en segundo lugar, la diferenciación entre percepciones y objetos, que hace que, aunque aquellas sean internas y perecederas, estos tengan un carácter público; y, en tercer lugar, la "objetividad" que poseen nuestras ideas de los objetos como consecuencia de ser el resultado de determinadas características "objetivas" de las percepciones.

Por otra parte, los objetos así entendidos no sólo es que sean perfectamente cognoscibles por medio de las percepciones que los forman,

---

90 Cfr. Price, *op. cit.*, pp. 159-160.

como señalábamos más arriba, sino que nuestra creencia en ellos revestirá distintos grados de certeza, y esos grados estarán en función de la mayor o menor semejanza de las series de impresiones sentidas en esta ocasión con las series de impresiones sentidas en el pasado. Suele ocurrir en muchas ocasiones que esa semejanza, mientras no se tenga más evidencia, sea con distintas series. En esos casos será necesario ir aumentando la certeza de nuestra creencia con más evidencia que vaya eliminando posibilidades, hasta alcanzar una seguridad razonable<sup>91</sup>.

Las implicaciones ontológicas de una concepción de los objetos como la que estamos defendiendo nosotros no son que no puedan los objetos ser algo distinto de nuestro conocimiento de ellos, sino más bien que, aunque cabe la posibilidad de que lo sean, "nunca... podremos concebir otra clase de existencia que la de las percepciones... (T, 67). Por eso, para Hume, no tendrá ningún sentido hacer tal suposición, ya que resultaría prácticamente ininteligible:

Lo más que podemos aventurarnos a concebir objetos externos y supuestos como *específicamente* distintos de nuestras percepciones, consiste en formarnos una idea relativa de ellos, sin pretender la comprensión de los objetos relacionados. Hablando en general, no suponemos que sean específicamente distintos, sino que sólo les atribuimos diferentes relaciones, conexiones y duraciones (T, 68).

Además, esto lleva aparejado que nuestras creencia natural en ellos pueda ser, en un sentido, falsa:

La verdad o la falsedad no varían por obra de las diversas aprehensiones de la humanidad. Aunque toda la raza humana concluyese siempre que el sol se mueve y la tierra permanece en reposo, el sol no se desplaza una pulgada de su sitio por todos estos razonamientos, y tales conclusiones son eternamente falsas y erróneas ("El escéptico", GG, III, 218).

---

91 Cfr. Price, *op. cit.*, pp. 162-163.

Evidentemente, en otro sentido, cabe hablar de nuestras ideas de los objetos como verdaderas o falsas. Una idea de un objeto es verdadera cuando es conforme a las percepciones, hechas las correcciones pertinentes por la razón, y cuando se atiene a los principios estables y universales de la imaginación<sup>92</sup>. En ese sentido la adecuación o falta de ella de nuestras ideas de los objetos siempre se podrá establecer recurriendo a la experiencia y la reflexión.

Estos objetos, así entendidos, formarán, además "un sistema comprehensivo de todo lo recordado como presente a nuestra percepción interna o a nuestros sentidos. Llamaremos *realidad* a cada individuo de ese sistema conectado con las impresiones presentes" (T, 108). Además, por medio del razonamiento causal, podemos ir ampliando ese sistema a todas las ideas de otros objetos conectadas hasta "llenar el mundo de seres" y "conocer existencias que, por lo alejadas en tiempo y lugar, se encuentran más allá del alcance de los sentidos y la memoria" (*ibid.*). Así, "me formo una idea de Roma, ciudad que ni veo ni recuerdo, pero que está unida a impresiones que recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de viajeros e historiadores. Esta idea de Roma la ubico en una cierta situación, dentro de la idea de un objeto al que doy el nombre de globo terrestre. Uno también a aquella idea la concepción de un gobierno, una religión y unas costumbres determinadas. Retrocedo en el tiempo para contemplar su primera fundación, sus distintas revoluciones, triunfos y desgracias. Todo ello, y cualquier otra cosa en la que crea, no son sino ideas [de objetos], aunque por su fuerza y disposición, debidas a la costumbre y a la

---

92 Cfr. T, 448.

relación de causa y efecto, de distinguen de las demás ideas que son meramente producto de la imaginación" (*ibid.*).

Por último, la posición de Hume es cercana a la del vulgo<sup>93</sup>. Veamos cómo eso es así.

La posición del vulgo se podría, según Hume, sintetizar en dos puntos<sup>94</sup>:

1) No hay diferencia entre percepciones y objetos. Las percepciones son los objetos (T, 193; T, 202; T, 206; T, 216; E, 151-152).

2) Esos objetos tienen una existencia independiente y externa y continua (T, 193; E, 151-152).

Ambos puntos, con pequeños matices, los subscribiría Hume, según la interpretación que acabamos de hacer. En primer lugar, en la medida en que los objetos son compuestos -constructos- de percepciones, no hay, como decíamos, diferencia específica entre unos y otros. En segundo lugar, esos compuestos tienen una existencia continua e independiente de la mente en el sentido expuesto anteriormente. En consecuencia, su posición es muy cercana a la del vulgo.

Además, a la luz de lo que acabamos de decir, el texto que citábamos antes de que "las decisiones filosóficas no son más que reflejos, sistematizados y corregidos, de la vida diaria" (E, 162), adquiere su pleno sentido. Las correcciones que hay que introducir en las creencias cotidianas irreflexivas, según lo expuesto, consisten en:

---

93 Como señalábamos en la n. 67 de este capítulo, Wright piensa que Hume rechaza como falsa la creencia del sentido común, según la cual percibimos directamente la existencia independiente de los objetos (cfr. *op. cit.*, pp. 12 y n. 5 -p. 33-; 43 y ss.). Los textos que aduce son: E, 152; T, 210; T, 213; T, 217 (cfr. p. 33, n. 5).

94 Cfr. Bricke, *op. cit.*, pp. 6-7; Flage, *op. cit.*, pp. 106-107; Cook, J. C., *loc. cit.*, p. 569 (aunque cree que hay un doble error en la descripción de la creencia vulgar -p. 590-).

1) Distinguir entre percepciones y objetos, cosa que hemos visto que no hacía la creencia vulgar (según la entiende Hume), al identificar unas y otros.

2) Corregir por medio del contraste y la confrontación los datos de los sentidos, esto es, tener en cuenta, en las deducciones que hagamos a partir de ellos, las circunstancias en que se dan las impresiones (distancia, medio, etc.). En definitiva, corregir lo que antes hemos denominado el realismo vulgar más ingenuo.

3) No suponer en los objetos o en la conexión causal (y, por supuesto, tampoco negar), de acuerdo con su principio positivista de derivación, nada de lo que no tengamos experiencia, esto es, en no adscribir, por ejemplo, fuerzas causales a los objetos, si no tenemos impresiones de las que deriven las ideas de dichas fuerzas. Por eso diferimos de Wright cuando señala que "el 'verdadero' filósofo aun asume junto con el hombre común que «la conjunción constante de objetos determina su causalidad» (T, 173). Confía en la autoridad de la costumbre en la medida en que *reconoce que la conjunción constante es el signo de la existencia de una conexión real de los objetos mismos*; pero sigue la razón en la medida en que reconoce que la conexión no puede ser percibida a través de los objetos inmediatos de nuestros sentidos"<sup>95</sup>. Nosotros entendemos que Hume no está de acuerdo con el hombre común en lo que dice Wright, sino que precisamente lo que cree que éste debe cambiar es su idea de que hay una conexión real en los objetos, puesto que esa idea no deriva de ninguna impresión y, en la medida en que pretende seguir con esa idea Hume cree que se equivoca. Esto nos parece indiscutible a la luz de lo que señala Hume en T,

---

<sup>95</sup> *Op. cit.*, p. 155.

223. Allí, después de haber señalado que hay tres opiniones sobre el asunto, la del vulgo, la de la falsa filosofía y la de la verdadera filosofía, dice refiriéndose a la opinión del vulgo: "dada su forma común y descuidada de pensar, a los hombres les resulta natural imaginar que perciben una conexión entre objetos que han encontrado constantemente unidos entre sí; y como la costumbre ha hecho que sea difícil separar las ideas, se inclinan a figurarse que una separación tal es de suyo algo imposible y absurdo".

Todo esto le llevará a Hume a sostener que "la verdadera filosofía se acerca más a las concepciones del vulgo que a un conocimiento erróneamente planteado" (T, 222-223)<sup>96</sup>. La consecuencia que extrae es la siguiente:

Si [los filósofos antiguos] hubieran llegado a la conclusión correcta habrían regresado a la situación en que se encuentra el vulgo, y habrían mirado todas estas disquisiciones con desdén e indiferencia (T, 223).

Una posición diferente a la nuestra en este punto, como en tantos otros, es la defendida por Livingston. Según este intérprete, la verdadera filosofía, para Hume, "adoptaría una perspectiva trascendental que reconoce el papel categórico del sistema popular en nuestra comprensión de la experiencia"<sup>97</sup>, esto es, "la concepción popular de los objetos es una estructura necesaria de cómo nosotros entendemos la experiencia"<sup>98</sup>. O, con otras palabras, "la creencia en un mundo externo en la concepción popular... es un constituyente necesario de nuestro pensamiento acerca de la experiencia (percepciones)"<sup>99</sup>.

---

96 Cfr. también D, I, 384.

97 *Op. cit.*, p. 19.

98 *Op. cit.*, p. 16.

99 *Op. cit.*, p. 17.

Esta tesis de Livingston, que es argumentada por extenso a lo largo de todo su libro, a nosotros nos parece plausible, pero, a la luz de lo que hemos dicho, poco probable, además de que supone hacer una lectura de Hume que no está de acuerdo con el contexto filosófico del momento. Pensamos que en una lectura como la que hace Livingston hay tanta y más elaboración por parte del intérprete que por parte de Hume. Una parte muy importante de los planteamientos y de las cuestiones que Livingston encuentra en Hume son consecuencia de leerlo desde los desarrollos posteriores de la filosofía. Y no es que eso nos parezca mal. Pero sí hay que distinguir muy bien entre lo que dice un filósofo del pasado y por qué lo dice por un lado, y lo que eso puede ayudarnos a resolver los problemas que se plantean en nuestra época por otro. Nosotros entendemos nuestra labor en este trabajo restringida a lo primero y no a lo segundo.

Concluimos, por tanto, este apartado señalando que, a nuestro modo de ver, esta parte de la filosofía de Hume, como ha ocurrido con la crítica de la causalidad, ha sido malinterpretada. Similarmente a lo que ha ocurrido allí, en este caso Hume está criticando una determinada concepción y poniendo de manifiesto las contradicciones que subyacen a la misma, pero eso no quiere decir que él acepte como definitivo ese resultado negativo de su análisis. Más bien, al contrario, él piensa que hay que seguir creyendo en los objetos externos, igual que afirma que hay que seguir creyendo en la causalidad<sup>100</sup>, sólo que entendidos de un modo distinto. Y ese modo distinto, de acuerdo con su

---

100 Cfr. A, 24. Allí Hume afirma tajantemente que "cuando creemos en una cosa cualquiera de existencia *externa*, o suponemos que un objeto existe un momento después de no ser ya percibido, esta creencia no es nada más que un sentimiento del mismo género [que el de la creencia causal]".

principio positivista de derivación, es que la idea o concepto de los cuerpos materiales tiene que derivar por completo de la experiencia, esto es, en ella no tiene que entrar a formar parte ningún componente que no proceda de la experiencia, llámese sustancia o como se quiera. No se pueden postular objetos materiales en cuya constitución entre un "algo desconocido".

Desde la perspectiva adoptada por nosotros, evidentemente no tienen sentido críticas como la realizada por García de Oteyza, que, por otra parte, se limita a repetir algo que ya había dicho Stroud<sup>101</sup>:

Con su teoría del mundo externo y de los objetos materiales, Hume descubre que no hay nada en los sentidos o la razón que nos garantice que tengamos creencias verdaderas acerca de un mundo de objetos con una existencia continua y distinta. La explicación de nuestra creencia en la existencia continua y distinta de los objetos apela solamente a ciertas propiedades de la imaginación y a características observables de la experiencia; pero estas propiedades y características no se conectan con nada que de hecho exista de una manera continua y distinta. A pesar de ello, el hombre está constituido de tal manera que cree en la existencia de un mundo externo, aun cuando no pueda defender de un modo razonable esta creencia<sup>102</sup>.

Con nuestro análisis, creemos haber mostrado que se puede interpretar a Hume de manera que tenga sentido hablar de creencias acerca de un mundo de objetos con existencia continua y distinta. A la formación de esas creencias contribuyen, como veíamos, los sentidos, corregidos por la razón, y, por supuesto, la imaginación.

Además, como también señalábamos, esas creencias sólo son válidas (legítimas) cuando se dan determinadas condiciones tanto en nuestra experiencia como en el funcionamiento de nuestra imaginación. En consecuencia, creemos que estas creencias sí se pueden calificar de razonables.

---

101 Cfr. *Hume*, p. 168.

102 *La Identidad Personal en Hume*, p. 57.



## **6.7. CONCLUSIÓN: POSITIVISMO Y NATURALISMO EN NUESTRO CONOCIMIENTO DEL MUNDO EXTERNO**

La concepción que acabamos de exponer pone de manifiesto de un modo claro tanto el positivismo como el naturalismo de Hume a los que venimos haciendo referencia. En primer lugar, indicábamos que en nuestras ideas de los objetos materiales confluyen, por una parte, un elemento objetivo, esto es, determinadas características que nos vienen dadas en las percepciones - la constancia y la coherencia-, y, por otra, un elemento subjetivo, la tendencia de la imaginación a completar ese orden encontrado en la experiencia. Pues bien, el elemento objetivo es la cara positivista del conocimiento de los objetos materiales, mientras que el elemento subjetivo formaría la cara naturalista. Veamos esto con más detenimiento.

En cuanto positivista Hume va a sostener que nuestro conocimiento de los objetos externos tiene que estar basado en la experiencia, esto es, en las impresiones, y que en ningún caso puede sobrepasar el ámbito de lo experimentable, es decir, no se puede suponer en los objetos, en cuanto conocidos, nada que no sea accesible a la experiencia. Por otra parte, la experiencia será, además, el criterio con el que distinguir las postulaciones de objetos justificadas de las que no lo están. Y, en tercer lugar, el grado de certeza de nuestro conocimiento dependerá de la evidencia proporcionada por nuestra experiencia.

Ahora bien, dicho esto, tenemos que añadir que Hume no está negando que los objetos puedan ser en sí mismos otra cosa. Lo que niega es que tenga

sentido, esto es, que sea inteligible suponer en los objetos un "algo desconocido". Dicho de otra manera, no tiene sentido hablar de los objetos en sí. O, con palabras del propio Hume, "no hay proposición que pueda ser inteligible o consistente por lo que respecta a los objetos si no lo es por lo que respecta a las percepciones" (T, 634)<sup>103</sup>.

Una vez más, al sostener semejante interpretación, nos estamos oponiendo en parte a la lectura propuesta, entre otros<sup>104</sup>, por G. Strawson. Según este autor, "es bastante claro, abrumadoramente así en la *Investigación*, pero también en muchos puntos del *Tratado*, que Hume muy a menudo pretende ser entendido como hablando sobre algo como objetos realistas, en ambos casos en general y cuando escribe acerca de la causalidad en particular. (...) Claramente, no rechaza la opinión de una existencia continuada de los objetos externos"<sup>105</sup>. O con palabras de Wright, "reteniendo una distinción entre percepciones y objetos, Hume se deja la puerta abierta para aceptar una serie de creencias sobre los objetos que difieren de aquellas que son implicadas por el análisis racional de las percepciones mismas. (...) La distinción numérica entre percepciones y objetos se convierte en la base para una creencia en lo que Hume llama "una diferencia específica" entre estas entidades. Se acepta que los objetos son diferentes en especie o *esencia* de las percepciones"<sup>106</sup>. Para Hume, a nuestro juicio, no tiene ningún sentido hablar de semejante forma.

---

103 Cfr. Cavendish, *op. cit.*, pp. 29-30.

104 Cfr. Livingston, *op. cit.*, y Wright, *op. cit.*

105 *Op. cit.*, p. 49.

106 *Op. cit.*, p. 89; véase también la p. 99.

Igualmente, lo que estamos diciendo nos parece que impide calificar la filosofía de Hume de fenomenismo, porque éste, como decíamos, presupone de alguna manera la distinción entre los fenómenos (lo que aparece) y lo que las cosas son en sí<sup>107</sup>, y eso precisamente es lo que está negando Hume, que tenga sentido hablar de éstas como algo independiente de las percepciones. Ahora bien, si se distingue entre fenomenismo ontológico y fenomenismo gnoseológico, y por éste último se entiende "que de la realidad sólo conocemos los fenómenos" y no [se] prejuzga nada sobre la realidad misma"<sup>108</sup>, entonces no tenemos ningún inconveniente en que la filosofía de Hume sea calificada de fenomenismo gnoseológico, aunque sí pensamos que esa denominación puede llevar a malentendidos.

El componente naturalista de su concepción hace referencia a que nuestra creencia en los objetos externos está basada en el dinamismo de la imaginación que partiendo del orden dado en la experiencia -la coherencia y la constancia- tiende a completarlo (T, 197), bien entendido que esa labor de complementación debe atenerse a determinadas reglas (T, 225) y, en su caso, ser corregida por la razón (*ibid.*). En otras palabras, el positivismo de Hume pone freno al naturalismo.

---

107 Cfr. Rábade, *op. cit.*, pp. 9-12.

108 Rábade, *op. cit.*, pp. 11-12.

## CAPÍTULO 7

### ANÁLISIS HUMEANO DE LA IDENTIDAD PERSONAL

El análisis que realiza Hume de la identidad personal<sup>1</sup> ha sido uno de los temas más debatidos por los comentaristas. No sólo es que plantea sus propios problemas, sino que, además, en él confluyen todos los que hemos ido viendo a lo largo de este trabajo. Con frecuencia, este análisis se ha considerado, por parte de muchos interpretes, como uno más de los elementos, aunque no el menos importante, de su escepticismo general. Para algunos de ellos, el yo como sujeto de conocimiento y acción se desmoronaba en las manos de Hume, quedándose, por tanto, con un conocimiento que no conoce nadie. ¿De quién son esas percepciones de las que habla Hume? ¿A quién pertenece esa imaginación que desempeña un papel tan importante en toda su epistemología? Quizás ha sido Rábade quien con más énfasis ha expresado estas cuestiones:

No deja de resultar paradójico, al menos aparentemente, que una obra que se titula *Tratado de la naturaleza humana* y que comienza pregonando que el centro de todas las ciencias hay que ponerlo en la naturaleza humana y que "la ciencia del hombre es el único fundamento

---

<sup>1</sup> La parte central del análisis humeano de la identidad personal se encuentra en las secciones V y VI de la parte IV del libro I del *Treatise*, aunque ya había adelantado algo en la sección II de la misma parte IV de dicho libro. A lo largo de todo el libro II Hume va a hacer continuas referencias a una idea del yo que parece entrar en contradicción con los análisis realizados en el libro I. Por último, en el Apéndice al *Tratado*, hallamos algunas matizaciones a lo dicho en el libro I. En la *Enquiry* no aparece ninguna referencia explícita al mismo, aunque sí en el *Abstract*, en "Of the Immortality of the Soul" y en los *Dialogues*.

sólido para las otras ciencias" (T, Intr., pp. XIX-XX), no deja de resultar paradójico decimos que el libro I y fundamental de la obra acabe con la disolución de esa naturaleza humana, y con la pérdida del hombre como realidad con consistencia propia: no hay posibilidad de mantener científicamente que haya una realidad una y consistente en calidad de hombre con identidad personal, porque, igual que sucedía con las realidades del mundo externo, el yo se nos disuelve en el flujo de las percepciones. Es paradójico, insistimos, porque, mal o bien, hemos montado un aparato explicativo de la atribución de existencia y de consistencia a los objetos externos, operando desde unas percepciones y una "mente" -sea bajo el nombre de imaginación, sea bajo otro cualquiera- en la que, aunque no sepamos cómo, estaban radicadas unas leyes de asociación y unas "propensiones" que permitían explicar, si no justificar esa atribución. Y ahora resulta que esa mente desaparece ella también diluida en su propio dinamismo perceptual<sup>2</sup>.

En una línea similar Penelhum afirma:

Los mismos argumentos que Hume ha usado para explicar cómo llegamos a creer que las causas hacen necesarios sus efectos, o a creer que percibimos objetos distintos y continuos, le llevan a adscribir ciertas tendencias habituales y propósitos a la mente humana; afirma que seguimos esas tendencias y aprobamos estos propósitos para consolidar estas creencias naturales sobre nuestro entorno percibido, puesto que, de otra manera, caerían ante el ataque de los filósofos escépticos. Sin embargo, cuando vuelve a examinar nuestra creencia en la identidad continua de la mente misma, encuentra que es tan vulnerable a los ataques escépticos como nuestra creencia en la existencia continua y distinta de los objetos materiales. Ahora bien, presentar nuestra creencia en la existencia continua de nosotros mismos como el producto de una ficción autoengañosa parece, a primera vista, como asumir y negar la creencia al mismo tiempo. Las insatisfacciones que Hume y sus lectores han sentido han sido profundizadas por el sentido que dan a la viabilidad de todo su proceder epistemológico<sup>3</sup>.

Y no menos elocuente es Noxon:

Si se hace el intento de ver el Libro I *in toto* como esfuerzo sostenido por construir los fundamentos del sistema proyectado, de acuerdo con la intención expresa de Hume, la impresión de desacuerdo e irrelevancia es abrumadora. Sería de esperar, por ejemplo, que la contrapartida constructiva de la argumentación suministrase un concepto de la mente o del yo que Hume pudiese utilizar en su estudio de las pasiones del siguiente

---

2 Hume y el fenomenismo moderno, pp. 310-311; cfr. también "Fenomenismo y yo personal", p. 11.

3 Hume, p. 75. De todas formas, creemos que la posición de Penelhum, especialmente por lo que respecta al tema de la identidad personal, ha sufrido una evolución considerable desde su clásico "Hume on Personal Identity" (1955) hasta sus últimos trabajos (el más reciente, que nosotros conozcamos, es "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2" (1992)), de manera que en éstos últimos adopta una actitud menos crítica y más en sintonía con lo que dice Hume.

Libro. Pero su estudio "De la identidad personal" está dominado por un talante analítico, crítico, con lo que el resultado parece ser puramente escéptico y negativo<sup>4</sup>.

Nosotros, de acuerdo con las tesis que venimos defendiendo, entendemos una vez más que el positivismo y el naturalismo impregnan también sus análisis de la identidad personal. La propuesta de Hume, aunque no todo lo explícita que cabría desear, es, en este caso, más clara que en otras ocasiones, y también de corte positivo. A pesar de que sus análisis comienzan con una crítica demoledora de la concepción tradicional y racionalista del yo como una sustancia simple e idéntica, en sus textos podemos hallar, sin embargo, una propuesta del modo correcto de entender ese yo, en consonancia total con los principios que ha establecido previamente.

En primer lugar, Hume va a creer en la existencia de un yo, que está formado por una mente y un cuerpo<sup>5</sup>. Así, en T, II, I, IX, nos dirá que "las cualidades de nuestra mente y nuestro cuerpo constituyen nuestro yo" (T, 303). Y previamente en la sección V había escrito que el yo "es la persona individual, de cuyas acciones y sentimientos cada uno de nosotros es íntimamente consciente" (T, 286)<sup>6</sup>.

Pero éstas no son referencias aisladas, sino que esa misma idea del yo, aunque en ocasiones de una forma soterrada, la va a seguir manteniendo Hume en las obras posteriores al *Tratado*<sup>7</sup>. Así, en la sección VII de la *Enquiry*, nos

---

4 *La evolución de la filosofía de Hume*, p. 32.

5 Al defender esta tesis, nos estamos oponiendo a una de las críticas que con más frecuencia se le ha hecho a Hume, consistente en acusarle de identificar la identidad personal con la identidad mental y de originar todos los problemas que esto lleva consigo. A este respecto puede verse, por ejemplo, Penelhum, "Personal Identity", p. 100.

6 Véanse también T, 276 y T, 318.

7 Cfr. J. L. McIntyre, "Hume's Underground Self", pp. 719-720 y 724.

dirá de un modo implícito que el yo es un compuesto de mente y cuerpo; que hay una interacción entre ambos que conocemos por la experiencia (E, 68), y que "todos los acontecimientos, [incluidos los que constituyen la mente], parecen sueltos y separados..., conjuntados, pero no conectados" (E, 74).

Igualmente, en el ensayo "Of the Immortality of the Soul", el cuerpo aparece no sólo completamente integrado en el concepto del yo, sino teniendo incluso un lugar preeminente:

Cada parte [del todo, esto es, del yo] participa en común del alma y del cuerpo. Los órganos de la primera son, todos ellos, órganos del segundo. Por lo tanto, la existencia de la una debe depender de la existencia del otro (GG, IV, 404)<sup>8</sup>.

Es decir, que además de resaltar la interacción entre cuerpo y mente a que venimos haciendo referencia, aquí Hume va más allá y afirma que la mente depende del cuerpo.

Sin embargo, en el libro I del *Treatise* y en la sección "De la identidad personal", Hume no suele hablar de un modo tan claro y, la mayoría de las veces, suele identificar el yo con la mente<sup>9</sup>, dando por supuesto que es una mente encarnada en un cuerpo<sup>10</sup>. Posiblemente la razón de esto haya que buscarla en la idea de Hume de que el examen de estos temas "pertenece más a

---

8 Para una interpretación semejante a la nuestra de este texto puede verse López Sastre, *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*, pp. 428-429.

9 No hay que olvidar que el propio Hume advierte al principio de la sección dedicada a la identidad personal que "debemos distinguir entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos. El primer punto constituye nuestro tema presente" (T, 253).

10 Cfr. T, 60-61; T, 183; T, 185; T, 192-193; T, 203; T, 211; T, 230; T, 237; T, 248; T, 250; T, 257.

los anatomistas y filósofos de la naturaleza que a la filosofía moral" (T, 8)<sup>11</sup>. Por eso, sólo cuando necesite distinguir entre el yo y las otras personas, como ocurre en el tratamiento de las pasiones indirectas del orgullo y la humildad (T, II, I, V) o en la explicación de los mecanismos de simpatía (T, II, I, IX)<sup>12</sup>, hará explícita su creencia de que el yo está compuesto de cuerpo y mente. Pero, en la medida en que Hume cree que este tema no es propio de la filosofía moral, las referencias a él serán sólo puntuales y nunca llevará a cabo un desarrollo sistemático del mismo. Nosotros vamos a seguir a Hume en su proceder y tampoco nos vamos a detener más en el asunto, aunque también nos referiremos a él, cuando la aclaración de determinados temas lo requiera. En consecuencia, a partir de este momento, nos centraremos en el análisis de la identidad mental y cuando utilicemos el término "yo", como hace el propio Hume, se debe entender referido principalmente a la mente, aunque sin perder de vista que es una mente encarnada en un cuerpo.

¿Qué es lo que nos va a decir Hume de esa mente? A nuestro juicio, lo siguiente. En cuanto positivista, sostendrá que:

1) El yo es un sistema de percepciones sucesivas, conectadas entre sí por distintos tipos de relaciones, de la que la más importante es la causalidad (T, 261).

2) El yo, en consecuencia, posee una cierta unidad y mantiene una identidad, aunque esta no sea perfecta.

---

11 Hume aquí se refiere a las sensaciones en concreto, pero creemos que sus afirmaciones se pueden extender al estudio de la influencia de los factores corporales -neurofisiológicos- en las actividades mentales en general. Véase también T, 275-276. Sendos estudios de estas bases neurofisiológicas de la actividad mental pueden encontrarse en Anderson, *Hume's First Principles*, y en Wright, *The Sceptical Realism of David Hume*.

12 Cfr. Penelhum, "The Self in Hume's Philosophy", p. 10.



3) El yo, así entendido, puede proporcionar el sujeto necesario para el conocimiento (T, 67; T, 456).

4) No tiene sentido hablar del yo como un alma, sustancia o sustrato desconocido. Esto es, no tiene sentido hablar de algo que escapa al campo de la experiencia y de lo que, por tanto, no podemos tener ninguna impresión (T, 233). Ese yo estaría más allá de los límites de la capacidad cognoscitiva humana.

5) Esto no significa hacer ninguna afirmación ontológica ni positiva ni negativa acerca de la existencia del yo como algo distinto de nuestro conocimiento acerca de él. Hume en ningún caso sostiene que no exista un yo distinto de las percepciones, sino que no tiene ningún sentido hablar de él, porque nunca podremos demostrar que exista, es decir, nunca podremos tener una impresión de él. Tampoco sus textos afirman, sugieren o permiten que se pueda defender que en un plano ontológico, aunque no en un plano epistemológico, existe un yo distinto de las percepciones, aunque nos resulte totalmente desconocido.

6) Hume no pretende con sus análisis del yo que cambiemos nuestra forma de hablar cotidianamente (T, 256), sino que seamos conscientes de lo que significan nuestras palabras, esto es, de la base experiencial en la que se sustentan expresiones como "yo", "identidad personal", "mente", "alma", etc.

Por su parte, el naturalismo en el tema de la identidad significa:

1) Que la creencia en el yo es algo natural, que surge del dinamismo de la naturaleza humana. La imaginación, partiendo de lo dado en las percepciones, tiende a dar una mayor coherencia y unidad a todo el conjunto de manera

que se pueda hablar de un yo, aunque éste sea, como decíamos, un sistema y no algo simple y único<sup>13</sup>.

2) Ese naturalismo, sin embargo, tiene unos límites que le impone el positivismo de Hume, y son que, en ningún caso, esa tendencia de la imaginación a dar un mayor orden y coherencia debe sobrepasar el campo de lo experienciable. En consecuencia, no será legítimo suponer, para aumentar ese orden y coherencia, la existencia de un alma, yo o sustancia diferente de las propias percepciones. Por tanto, Hume va a distinguir entre el yo como una cierta "ficción natural" aceptable y el yo entendido como una sustancia o sustrato desconocido. Sólo en el primer caso se puede hablar del yo legítimamente, aunque siendo conscientes, una vez más, de lo que significan nuestras palabras, a saber, un sistema de percepciones sucesivas y relacionadas. Como veremos a continuación, Hume se va a ocupar de siete casos en los que cabe hablar de identidad -y de hecho hablamos-. El no pretende cambiar ese modo de expresarnos. Sólo quiere hacernos ver que una gran parte de esa unidad que atribuimos a esos distintos conjuntos de percepciones se debe a nuestra manera de funcionar como sujetos cognoscentes, a una tendencia natural o a un instinto. No ocurre lo mismo con la tendencia a suponer que existe un alma, yo o sustancia distinto de las percepciones y a la que pertenecen, ya que, en este caso, "la controversia relativa a la identidad no es

---

13 Esta manera de hablar, que utilizamos siguiendo al propio Hume, puede dar a entender, como luego veremos más ampliamente, que hay una mente o una imaginación que realiza una serie de actividades mentales y que, en consecuencia, es difícilmente compatible con el yo entendido como sistema de percepciones. En otras palabras, habría una cierta conflictividad entre naturalismo y positivismo por lo que respecta al yo. Mas adelante, en el punto 1.3.4, trataremos de mostrar que el yo como sistema de percepciones puede realizar todas las actividades mentales sin necesidad de ningún otro yo activo, observador o como quiera llamársele.

simplemente una disputa de palabras..., [ya que] viene comúnmente acompañada por una ficción, bien de algo invariable y continuo, bien de algo misterioso o inexplicable" (T, 255).

Ha sido el fijarse sólo en la crítica destructiva del yo, entendido al modo tradicional y racionalista, que realiza Hume, y el atribuirle erróneamente la aceptación de los resultados de la misma lo que ha conducido a muchos intérpretes a entender equivocadamente el sentido general de sus análisis y pasar por alto su propuesta constructiva<sup>14</sup>. Comenzaremos, pues, en los apartados siguientes, viendo esa crítica que realiza Hume de la idea del yo vigente en la filosofía, para a continuación exponer lo que nosotros creemos que es su propuesta y ver como esta se puede reconciliar con la concepción del yo del libro II, aparentemente contrapuesta a ella.

### **7.1. CRÍTICA POSITIVISTA DE LA CONCEPCIÓN DEL YO COMO SUSTANCIA<sup>15</sup>**

Hume comienza su exposición sobre la mente, sentando que, aunque sería natural que en este tema esperásemos dificultades y contradicciones aún mayores que las halladas en todos los sistemas relativos a los objetos externos y la idea de materia, sin embargo, nos engañaríamos, ya que "lo que se conoce referente al mundo intelectual no admite contradicción; y lo que se desconoce, tenemos que conformarnos con dejarlo así" (T, 232).

---

14 Cfr. por ejemplo, S. Wolfram, "Hume on Personal Identity", esp. pp. 586, 589 y 592.

15 Un estudio de los antecedentes, independientemente de que fueran conocidos o no por Hume, de esta crítica de la sustancia mental (y de la sustancia física) puede encontrarse en Weinberg, J. R., "The Novelty of Hume's Philosophy", pp. 130-131.

Va a ser precisamente el intentar conocer eso que se desconoce y que, según Hume, habría que dejarlo así, lo que lleve a un sinfín de contradicciones a los filósofos razonadores acerca de sustancias materiales e inmateriales, supuestos sujetos de inhesión de nuestras percepciones. El mejor modo de acabar con estas discusiones va a ser recurrir al principio positivista de derivación:

*¿Qué quieren decir cuando hablan de sustancias e inhesión? ...*

Como toda idea se deriva de una impresión precedente, si tuviéramos alguna idea de la sustancia de nuestra mente deberíamos tener también una impresión de ésta, cosa que resulta muy difícil, si no imposible de concebir. Pues, ¿cómo le sería posible a una impresión representar una sustancia si, según esta filosofía, ella misma no es sustancia ni tiene ninguna de las cualidades peculiares o características de una sustancia (T, 232-233).

(...) Me gustaría que los filósofos que se empeñan en que tenemos una idea de la sustancia de nuestra mente me indicaran la impresión productora de tal idea, y que me dijeran luego de un modo preciso como actúa y de qué objeto se deriva (T, 233)<sup>16</sup>.

---

16 Este argumento ya lo había desarrollado ampliamente Hume en T, I, I, VI:

Me gustaría preguntar a esos filósofos que basan en tan gran medida sus razonamientos en la distinción de sustancia y accidente, y se imaginan que tenemos ideas claras de cada una de estas cosas, si la idea de *sustancia* se deriva de las impresiones de sensación o de las de reflexión. Si nos es dada por nuestros sentidos, pregunto: ¿por cuál de ellos, y de qué modo? Si es percibida por los ojos, deberá ser un color; si por los oídos, un sonido; si por el paladar, un sabor; y lo mismo con respecto a los demás sentidos. Pero no creo que nadie afirme que la sustancia es un color, un sonido o un sabor. La idea de sustancia deberá derivarse, entonces, de una impresión de reflexión, si es que realmente existe. Pero las impresiones de reflexión se reducen a nuestras pasiones y emociones, y no parece posible que ninguna de éstas represente a una sustancia. Por consiguiente no tenemos ninguna idea de sustancia que sea distinta de la de una colección de cualidades particulares, ni poseemos de ella otro significado cuando hablamos o razonamos sobre este asunto (T, 15-16)

Bricke, comentando este texto, sostiene que el argumento de Hume no es concluyente, ya que su inventario de lo que se puede encontrar en la experiencia no puede ser tomado como exhaustivo, sin petición de principio" (*op. cit.*, p. 61). Dicho de otra manera, "a muchos les ha parecido que tienen conocimiento directo de su propio yo construido como algo distinto de sus experiencias" (*op. cit.*, p. 62).

Ante esta objeción, la respuesta de Hume es obvia:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular... Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una

Bricke ha criticado este argumento de Hume<sup>17</sup> señalando: 1) Que en él subyace una teoría de la conciencia experiencial, en la que se reifican las impresiones<sup>18</sup>; 2) que dicho argumento descansa en el principio de que las percepciones deben tener las propiedades pertinentes de sus objetos, aunque dicho principio es absurdo<sup>19</sup>.

Por nuestra parte, pensamos que Bricke se equivoca al atribuir a Hume la reificación de las impresiones, ya que, según la concepción de los objetos externos y del yo que nosotros atribuimos a Hume, se pueden explicar sus textos sin llevar a cabo esa reificación. Objetos y percepciones, como vemos, se diferencian entre sí, aunque la distinción sea sólo numérica, de manera que, mientras los primeros tienen un carácter objetivo, las segundas son subjetivas, con lo cual creemos que no hay ningún tipo de reificación. Ni siquiera aplicada a estos pasajes concretos que estamos comentando, se produciría esa reificación. Hume no considera que las percepciones sean construidas por derecho propio como cosas, esto es, como sustancias<sup>20</sup>. Cuando dice en el argumento

---

percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción. (...) Si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *si mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio (T, 252; este mismo argumento se encuentra en el Apéndice, T, 634-635).

17 Cfr. *op. cit.*, pp. 62-63.

18 Cfr. Bennet, *op. cit.*, pp. 47-53.

19 Esto mismo viene a sostener Ayer cuando afirma que "Hume carecía de una teoría adecuada del significado y la referencia" (*Hume*, p. 57). Cfr. también J. Harrison, *Hume's Moral Epistemology*, p. 29.

20 Cfr. *ibid.*

siguiente (T, 233) que, si admitimos la definición de sustancia cartesiana, las impresiones son también sustancias, en realidad está sacando las conclusiones (absurdas) que se derivan de ese modo de pensar. Pero, como veremos, Hume no tiene ningún interés en afirmar la sustancialidad de las impresiones. El pensador escocés, como decíamos, distingue claramente entre percepciones y objetos, de manera que, mientras aquellas son internas y perecederas (T, 194), a éstos les atribuimos una existencia continua e independiente (T, 188).

También pensamos que, aunque pueda llevar razón en que Hume, a veces, utiliza un principio absurdo como el de que algo debe tener las propiedades del objeto que representa, aquí no es éste el caso, ya que lo que dice su argumento es que, dado que cualquier idea debe derivar de una impresión precedente, se necesitaría tener una impresión que durase toda nuestra vida y que fuese simple e idéntica en todo momento para estar seguros de que existe una tal cosa. En caso de no tener esa impresión permanente ¿quién nos asegura que sigue existiendo esa sustancia cuando no la percibimos? Ahora bien, una impresión así no existe, puesto que todas las impresiones son perecederas y se suceden unas a otras. Luego, una idea semejante carece de la base empírica que le podría dar sentido.

Flage, a su vez, ha indicado que en este argumento Hume está interesado en la idea positiva de sustancia. En consecuencia, perdería gran parte de su fuerza, si los teóricos de la sustancia admitieran que no tenemos un conocimiento inmediato de la sustancia como tal. Ahora bien, ni Descartes, ni el resto de los teóricos de la sustancia<sup>21</sup> afirma que tengamos semejante

---

21 Cfr. Locke, *Essay*, II, XXIII, 1-3; Berkeley, *Principios del conocimiento humano*, I, 27.

conocimiento, luego el argumento de Hume tiene poca fuerza, si es que tiene alguna<sup>22</sup>. El problema, para Hume, es que, independientemente de lo que admitan los teóricos de la sustancia, esa idea no es nada, puesto que no hay una base experiencial que le proporcione contenido. En consecuencia, es una idea ininteligible. Por tanto, no creemos que lleve razón Flage.

Hume continua su argumentación, señalando que no cabe el recurso, para escapar a su reto, de proponer que la sustancia es *algo que puede existir por sí mismo*<sup>23</sup> y que con eso basta. Si se acepta esa definición, las percepciones también son sustancias<sup>24</sup>, y la misma no nos permitiría distinguir entre sustancia y accidentes o entre el alma y sus percepciones<sup>25</sup>. Hume se apoya en dos principios:

1º) "Todo lo que es concebido con claridad<sup>26</sup> puede existir, y todo lo que es claramente concebido de un modo determinado puede existir de ese modo determinado" (T, 233)<sup>27</sup>.

---

22 Cfr. *David Hume's Theory of Mind*, p. 70.

23 La definición es la propuesta por Descartes en *Principia Philosophiae*, I, 51.

24 Entre las múltiples críticas que K. R. Merrill realiza a Hume, desde una posición whiteheadiana, está la de que las percepciones, en la medida en que Hume dice que las impresiones de sensación "surgen en el alma de causas desconocidas", no satisfacen la definición cartesiana, ya que necesitarían por lo menos un alma o una mente en la que inherir. "Que Hume más tarde critique la noción cartesiana de mente sustancial no disminuye su dependencia en su teoría de la percepción de esta noción" ("Hume, Whitehead, and Philosophic Method", p. 343). Al entender la mente como un sistema de percepciones, como nosotros propondremos, creemos que este problema desaparece.

25 Este argumento va claramente dirigido contra Descartes. Como ha señalado Flage, es un argumento *ad hominem* contra la doctrina cartesiana de la sustancia, ya que está basado en principios que habían adelantado los cartesianos (cfr. *op. cit.*, p. 71).

26 Para Hume una idea clara y distinta es aquella que no contiene ni implica contradicción (cfr. E, 35: "cualquier cosa que es inteligible, y puede ser concebido distintamente, no implica contradicción...". También E, 157; E, 164).

2º) "Todo lo diferente es distinguible, y todo lo distinguible es separable por la imaginación" (*ibid.*)<sup>28</sup>.

De ambos principios va a inferir que "todas nuestras percepciones, al ser diferentes entre sí y diferir de cualquier otra cosa que pudiera haber en el universo, son también distintas y separables; pueden ser concebidas como existiendo por separado, y pueden existir de hecho por separado sin necesidad de cualquier otra cosa que las sostenga en la existencia. Son por consiguiente sustancias, al menos en tanto que la definición citada explique lo que es sustancia" (*ibid.*)<sup>29</sup>.

Conviene subrayar que lo que este argumento prueba es que las percepciones se pueden considerar existiendo por separado e independientemente y pueden existir de esa forma, pero no prueba que de hecho existan así<sup>30</sup>. En cualquier caso, lo importante, como señala Rábade, es que la definición habitual de la sustancia hace inútil el problema de la sustancialidad del yo, porque, a juicio de Hume, todas y cada una de las percepciones cumplen los requisitos de la sustancialidad"<sup>31</sup>.

---

27 Este principio es claramente cartesiano. Véase, por ejemplo, *Principios*, I, 60; *Meditaciones*, V, AT, VII, 65; *Meditaciones*, VI, AT, VII, 78. Otras formulaciones del mismo por parte de Hume se encuentran en T, 32; T, 43; T, 89; T, 236; T, 250; E, 164; D, .

28 Como decíamos (véase al respecto nuestra nota 72 del cap. 5), otras formulaciones de este principio, al que Yolton (cfr. "The Concept of Experience in Locke and Hume", 64), Robison (cfr. "David Hume: Naturalist and Meta-Sceptic", pp. 33 y 41) y Bricke (cfr. *op. cit.*, pp. 68-69) han denominado "principio de separabilidad", y que tiene claro sabor cartesiano (cfr. *Meditaciones*, VI, AT VII, 78) se hallan en T, 10; T, 18; T, 24; T, 36; T, 54; T, 79; T, 222; T, 223; T, 233, y T, 634. Aquí, una vez más, Hume estaría utilizando este principio contra los cartesianos y, en consecuencia, aun suponiendo que Hume no lo pudiera aceptar dentro de su filosofía, cuestión que, como vemos, es discutible, no estaría obrando ilegítimamente al partir de él.

29 El mismo argumento se puede ver también en el Apéndice al *Tratado* (T, 634).

30 Cfr. Anderson, *Hume's First Principles*, p. 9.

31 "Fenomenismo y yo personal", p. 17.



No obstante esto, Hume concluye que no podemos llegar a una noción satisfactoria de sustancia ni intentando encontrar el origen de la idea ni partiendo de una definición; y esto debería llevar al abandono de la discusión acerca de la materialidad o inmaterialidad del alma y del problema mismo.

Sin embargo, a pesar de esa resolución de abandonar el tema, Hume va a seguir argumentando durante 15 páginas más en contra de esa concepción. En primer lugar, Hume va a utilizar una vez más el principio positivista de derivación para atacar los dos conceptos clave de esa concepción, a saber, el de sustancia y el de inhesión:

No tenemos idea perfecta de nada que no sea una percepción. Pero una sustancia es algo totalmente distinto a una percepción. Luego no tenemos idea alguna de sustancia. Se supone que la inhesión en alguna cosa resulta necesaria para fundamentar la existencia de una percepción. Pero es manifiesto que nada es necesario para fundamentar la existencia de una percepción. Luego no tenemos idea alguna de inhesión<sup>32</sup>. ¿Cómo podemos responder entonces a la pregunta de *si las percepciones inhieren en una sustancia material o inmaterial*, cuando ni siquiera entendemos el sentido de la pregunta? (T, 234).

Para Hume, no tiene sentido hablar de sustancias e inhesiones cuando dichos términos no tienen un correlato experiencial que les de sentido. Por tanto, la pregunta sobre el tipo de sustancia en la que inhieren las percepciones es incomprensible<sup>33</sup>.

---

32 Para Anderson (cfr. *op. cit.*, p. 11) y para Rábade (cfr. *loc. cit.*, p. 17), el argumento de Hume contra la idea de inhesión parece que consiste en sostener que no hay tal idea, puesto que no es necesaria. Nosotros, aun admitiendo que ese argumento lo utiliza aquí Hume, creemos que el argumento decisivo es que tal concepto no se atiene al principio de derivación, y por eso Hume lo rechaza. Anderson también sugiere que se podría utilizar un argumento semejante contra la sustancia: si no es necesaria como soporte para las percepciones, porque las percepciones son capaces de existir por sí mismas, entonces no hay idea del yo o sustancia (*ibid.*, pp. 10-11). Nuestra réplica sería semejante a la del caso anterior.

33 Rábade ha puesto de manifiesto que Hume está utilizando aquí un concepto de sustancia racionalista, al que une la noción de inhesión incorrectamente:

En el racionalismo no se admiten accidentes *stricto sensu*. Por consiguiente, con la noción racionalista de sustancia es incoherente vincular, tal como lo hace

A continuación Hume va a atacar un argumento "empleado comúnmente en favor de la inmaterialidad del alma" (*ibid.*):

Todo lo extenso consta de partes; todo lo que consta de partes es divisible, si no en realidad, al menos sí en la imaginación. Pero es imposible que una cosa divisible pueda ser *unida* a un pensamiento o percepción, que es algo absolutamente inseparable e indivisible... Por consiguiente el pensamiento y la extensión son cualidades totalmente incompatibles, y no pueden nunca aunarse en un sujeto (*ibid.*)<sup>34</sup>.

Este argumento, piensa Hume, en realidad no se refiere a la sustancia del alma, sino a su conjunción local con la materia. Por lo cual se va a detener en unas consideraciones sobre qué objetos son susceptibles de conjunción local.

La máxima que va a sentar Hume es "que un objeto puede existir, y no estar sin embargo en ningún sitio". "Sostengo -sigue diciendo Hume- que esto es no solamente posible, sino que la mayoría de los seres existen y tienen que existir de este modo. Puede decirse que un objeto no está en ningún sitio cuando sus partes no están dispuestas entre sí de modo que formen una figura o cantidad, ni que el todo lo esté con respecto a otros cuerpos como para

---

Hume, la noción de inhesión: ésta exige admitir accidentes reales. Por otra parte, la noción clásica de inhesión tiene una complejidad de la que el escocés no parece estar muy enterado (*ibid.*).

No obstante Rábade reconoce "que ninguna de estas sugerencias críticas le afectaría mucho: su reduccionismo perceptual las relega a la categoría de detalles de escuela sin relevancia alguna" (*ibid.*).

34 Al escribir esto, Hume está pensando, sin duda, en Descartes, que en las *Meditaciones* había expuesto un argumento semejante:

El espíritu es enteramente indivisible. En efecto: cuando considero mi espíritu, o sea, a mí mismo, en cuanto que soy sólo una cosa pensante, no puedo distinguir en mí partes, sino que me entiendo como una cosa sola y enteriza. (...) Y no pueden llamarse «partes» del espíritu las facultades de querer, sentir, concebir, etc., pues un solo y mismo espíritu es quien quiere, siente, concibe, etc. Mas ocurre lo contrario en las cosas corpóreas o extensas, pues no hay ninguna que mi espíritu no pueda dividir fácilmente en varias partes, y, por consiguiente, no hay ninguna que pueda entenderse como indivisible. Lo cual bastaría para enseñarme que el espíritu es por completo diferente del cuerpo, si no lo supiera ya de antes (*Meditaciones Metafísicas*, VI, AT, VII, 85-86).

responder a nuestras nociones de contigüidad y distancia. Ahora bien, es evidente que esto es lo que sucede con todas nuestras percepciones y objetos, exceptuando los de la vista y el tacto" (T, 235-236).

En consecuencia, las percepciones simples que no existen en ningún sitio no son susceptibles de conjunción local con la materia o con cuerpos extensos y divisibles, aunque sea una ilusión que se produce de modo natural la que nos lleve a establecer esa conexión. Sin embargo, "al reflexionar, tendremos que observar en esta unión algo absolutamente ininteligible y contradictorio" (T, 238). En este caso, como en tantas otras ocasiones, nos vemos influidos por dos principios contrapuestos: "la *inclinación* de nuestra fantasía, que nos obliga a incorporar el sabor al objeto extenso, y nuestra razón que nos muestra la imposibilidad de tal unión. Divididos entre estos principios contrapuestos, no por ello renunciamos a uno o a otro; lo que hacemos es envolver al objeto en tal confusión y oscuridad que no percibamos ya la oposición. Nos suponemos que el sabor existe dentro del cuerpo, pero de un modo tal que ocupa el todo pero sin ser extenso, existiendo a la vez íntegro en cada una de las partes sin estar separado" (*ibid.*). La conclusión que Hume va a sacar es que "si la razón tuviera alguna vez suficiente fuerza para vencer un prejuicio, es evidente que tendría que prevalecer en el caso que ahora examinamos" (T, 239).

Con esto cree Hume que ha rebatido a los materialistas que unen pensamiento a extensión, esto es, percepciones a un sujeto de inhesión extenso. Pero igualmente se puede criticar a sus antagonistas que unen todo pensamiento a una sustancia simple e indivisible, ya que los mismos absurdos se siguen cuando se trata de unir percepciones extensas a sujetos inextensos: "¿Cómo es

posible incorporar un sujeto simple e indivisible a una percepción extensa? Todos los argumentos esgrimidos por los teólogos pueden volverse así en contra suya. El sujeto indivisible o, si queréis, la sustancia inmaterial: ¿está a la izquierda o a la derecha de la percepción?, ¿está en cada una de sus partes sin ser nada extenso, o se encuentra íntegramente en una parte sin dejar de estar en las demás? Es imposible dar respuesta alguna a estas preguntas, a menos que se de contestación a algo absurdo en sí mismo, que, a la vez, intenta dar razón de la unión de nuestras percepciones indivisibles con una sustancia extensa" (T, 240).

Seguidamente Hume va a proponer un nuevo argumento en contra de los defensores de la inmaterialidad del alma:

Yo afirmo que la doctrina de la inmaterialidad, simplicidad e indivisibilidad de una sustancia pensante es un verdadero ateísmo, y que sirve para justificar todas las opiniones por las que Spinoza<sup>35</sup> es tan universalmente difamado (T, 240)<sup>36</sup>.

---

35 El conocimiento que Hume tenía de Spinoza parece que procedía en una gran parte de la voz "Spinoza" del *Dictionnaire Historique et Critique* de Bayle. Mientras Laird (*op. cit.*, p. 164) y Kemp Smith (cfr. *op. cit.*, p. 506 y ss.; F. Duque en la nota 151 de la p. 384 de su ed. del *Tratado* se hace eco de la tesis de Kemp Smith) han tratado de poner de manifiesto que Hume no leyó a Spinoza, Win Klever por su parte ha defendido recientemente que Hume conoció la obra de Spinoza directamente (cfr. "Hume contra Spinoza", esp. p. 92). Hume conoció el artículo de Bayle, pero, además, expuso varios puntos que no se encuentran en dicho artículo.

Por otra parte, como ha señalado Montes Fuentes (cfr. *op. cit.*, pp. 68 y ss.), el conocimiento que Hume tenía de Spinoza era bastante deficiente. En concreto, la intérprete citada señala dos deficiencias importantes en el tema de la sustancia:

1) Hume interpreta el concepto spinoziano de sustancia asimilándolo al escolástico, de manera que lo entiende como un sustrato desconocido. Esto es un error, ya que, en Spinoza, "el atributo no es ninguna otra cosa que la sustancia revelada en aquello que constituye su esencia" (*op. cit.*, p. 70).

2) Hume entiende la sustancia spinoziana como sujeto de inhesión de las modificaciones (modos), de manera que los modos spinozianos son considerados como rasgos accidentales, al estilo aristotélico. La influencia de la interpretación de Bayle en este caso habría sido decisiva. Sin embargo, los modos en Spinoza no son maneras de ser, sino que son la cosa real. Los modos son causados por la sustancia. "Los modos, por tanto, son en una sustancia, pero en cuanto que son causados por ella. Así lo que primeramente define a la sustancia de Spinoza es su aseidad, el ser causa de sí misma, y no tanto su carácter de no inhesión o su ineseidad. Los modos, de igual

Según Hume, "el principio fundamental del ateísmo de Spinoza es la doctrina de la simplicidad del universo y la unidad de la sustancia, en la que se supone inhieren tanto el pensamiento como la materia. Sólo hay una sustancia en el mundo y esa sustancia es perfectamente simple e indivisible, existiendo en todas partes sin presencia local. Así, todo lo que descubrimos externamente por la sensación y todo lo sentido internamente por reflexión no son sino modificaciones de ese ser único, simple, y necesariamente existente, y no poseen ninguna existencia distinta o separada. Cada pasión del alma, cada configuración de la materia -por diferente y diversa que sea- inhieren en la misma sustancia, conservando en sí misma sus caracteres distintivos sin comunicarlos al sujeto de inhesión. Un mismo *substratum*, si así puedo decirlo, sostiene las más diferentes modificaciones sin sufrir diferencia alguna en sí mismo, y las varía sin variación alguna. Ni el tiempo, ni el lugar, ni toda la diversidad de la naturaleza consiguen producir composición o cambio alguno en su perfecta simplicidad e identidad" (T, 240-41).

Para poder argumentar su tesis, Hume va a comenzar por establecer el principio de que "toda conclusión relativa a la conexión o repugnancia de impresiones no podrá ciertamente reconocerse como aplicable a los objetos; por el contrario, sea cual sea la conclusión de esta clase que nos formemos con

---

manera, quedan más bien definidos no por su ser en otro, sino por ser producidos por otro" (*op. cit.*, p. 74).

36 Coincidimos plenamente con el comentario que López Sastre hace a este texto:

Obviamente no es que a Hume le preocupe mucho el supuesto ateísmo de Spinoza. El referirse al mismo no constituye sino un recurso -mitad irónico, mitad defensivo- que le sirve para alcanzar una ventaja estratégica: "mis adversarios no tendrán ningún pretexto para convertir en odiosa a la presente doctrina [las tesis de Hume] con sus declamaciones, cuando comprueben lo fácilmente que esas mismas peroratas pueden volverse contra ellos" (T, 240)" (*op. cit.*, pp. 416-417).

respecto a los objetos, será aplicable con certeza a las impresiones" (T, 241). La razón de este principio es clara: podemos suponer -aunque no concebir- que los objetos difieran de nuestras impresiones y, por tanto, puede suceder que no sean aplicables a ellos las conclusiones obtenidas a partir de las impresiones; sin embargo, si razonamos a partir de los objetos, cualquier cualidad que podamos concebir en ellos como base de nuestro razonamiento necesariamente concebiremos por medio de una impresión, con lo cual las conclusiones que obtengamos también serán aplicables a éstas.

Establecido este principio, Hume lo aplicará al caso presente:

Hay dos sistemas distintos de seres manifiestos, y con respecto a los cuales me supongo obligado a asignarles alguna sustancia o fundamento de inhesión. Observo en primer lugar el universo de los objetos o cuerpos: el sol, la luna y las estrellas; la tierra, mares, plantas, animales, hombres, barcos, casas y demás productos, sean artificiales o naturales. En este momento aparece *Spinoza* y me dice que estas cosas son sólo modificaciones, y que el sujeto en que inhiere es simple, sin composición ni división alguna. Después de esto, examino el otro sistema de seres, a saber: el universo del pensamiento, o mis impresiones e ideas. Aquí puedo observar otro sol, otra luna y estrellas; una tierra y unos mares cubiertos y habitados por plantas y animales; ciudades, casas, montañas, ríos; en una palabra, todo lo que podría descubrir o concebir en el primer sistema. Al preguntarme por todo esto, se me presentan los teólogos y me dicen que también estas cosas son modificaciones de una sustancia simple e incapaz de composición y división. Inmediatamente después me ensordece el clamor de cien voces que tachan a la primera hipótesis de execrable y abominable, mientras que aplauden y veneran la segunda. Dirijo mi atención a ambas hipótesis, a fin de observar que razón puede haber para tan gran parcialidad, y encuentro que ambas tienen el mismo defecto: las dos son ininteligibles; hasta donde podemos entenderlas, resultan tan parecidas que es imposible descubrir en una un absurdo que no sea común a las dos (T, 242-243).

Hume piensa que este argumento está más allá de toda duda y contradicción, pero, para hacerlo todavía más claro y evidente, va a mostrar

continuación cómo todos los absurdos que se han encontrado en el sistema de Spinoza<sup>37</sup> se encuentran también en el de los teólogos<sup>38</sup>.

En primer lugar, desde la escolástica se ha objetado que es imposible e inconcebible que se identifique la extensión del universo y la esencia simple y sin partes en la que se supone que inhiere, cosa que debería ocurrir al no ser los modos (la extensión del universo en este caso) existencias distintas y separadas. Ahora bien, "es evidente -piensa Hume- que no hace falta sino un cambio de términos para aplicar el mismo argumento a nuestras percepciones extensas y a la esencia simple del alma, pues las ideas de objetos y las de percepciones son en todo respecto idénticas, salvo en la suposición de una diferencia, desconocida e incomprensible" (T, 244).

---

37 Hume remite aquí, en una nota a pie de página, al artículo "Spinoza" del diccionario de Bayle. En concreto, es en la nota N (pp. 210-214 del vol. V) donde Hume se basa para elaborar los argumentos que siguen. Existe una traducción castellana de este artículo de Juan Pedro García del Campo, publicada como Apéndice a su tesis doctoral *El individuo compuesto en la filosofía política de Spinoza*, Universidad Complutense de Madrid, 1992, pp. 273-342.

38 Los tres argumentos siguientes de Hume van dirigidos contra la teoría cartesiana de la sustancia. Esta teoría se podría resumir en los tres puntos siguientes:

1º) La sustancia es una cosa que puede existir independientemente, esto es, "una cosa que existe de tal manera que no depende de ninguna otra cosa para su existencia" (*Principios*, I, 51). Las distinciones entre sustancias son distinciones reales y el criterio que utiliza Descartes es el de que si uno puede concebir dos cosas como distintas, entonces es que realmente son sustancias distintas (*Principios*, I, 56).

2º) La distinción entre una sustancia y sus atributos es una distinción de razón y, en consecuencia, es imposible tener una idea clara y distinta de una sustancia aparte de una idea clara y distinta de sus atributos. La sustancia y sus atributos constituyen una sola entidad, son idénticos. Además, Descartes va a establecer una distinción entre los modos y los atributos de una sustancia, siendo los atributos de mayor generalidad que los modos y determinando, por tanto, éstos a aquellos (*Principios*, I, 60).

3º) La sustancia material se distingue de la mental (inmaterial) en función del atributo principal que es esencial para cada clase de sustancia, a saber, la extensión, para la primera, y el pensamiento, para la segunda (*Principios*, I, 53). Además, dado que los atributos del pensamiento y la extensión son simples, una sustancia es simple en virtud de su atributo principal.

(Cfr. Flage, *op. cit.*, pp. 73-74).

En segundo lugar, cualquier idea de sustancia que tengamos es igualmente aplicable a la materia y a cada porción de la misma. La materia, por tanto, y cada porción de la misma son sustancias distintas y no modos. Si la sustancia la entendemos como *algo que puede existir por sí mismo*, en ese caso, toda percepción y toda parte de una percepción son sustancias. "Y, en consecuencia, una hipótesis se ve sometida a las mismas dificultades en este respecto que la otra" (T, 244).

En tercer lugar, si hay una sola sustancia simple en el universo y es el soporte o *substratum* de todas las cosas, tendrá que verse sometida en el mismo momento a cambios contrarios e incompatibles. ¿Cómo es posible esto? Lo mismo cabe plantear por lo que se refiere a las impresiones correspondientes a esas formas contrarias; "y encuentro -señala Hume- que no es más convincente la respuesta en un caso que en otro" (*ibid.*)<sup>39</sup>.

La conclusión que establece Hume es clara:

Por cualquier parte que se considere el asunto nos asaltan las mismas dificultades y no podemos dar ni un paso para establecer la simplicidad e inmortalidad del alma sin preparar el camino a un peligroso e irreparable ateísmo (*ibid.*).

Lo mismo ocurriría si en vez de decir que el pensamiento es una modificación del alma, dijéramos que es una acción:

---

39 Los tres argumentos que acabamos de exponer basan su fuerza, por tanto, en las propuestas cartesianas de que la sustancia es simple y de que hay una relación de identidad entre la sustancia y sus atributos (cfr. Flage, *op. cit.*, p. 77). Para este comentarista, "los argumentos [propuestos] plantean el siguiente dilema. Al sostener que una sustancia es una entidad simple e idéntica que es idéntica a sus atributos, o se está usando el término para los atributos en el mismo sentido que se usa al aplicarlo a las impresiones o no. Si se está usando los términos en el mismo sentido que cuando uno los aplica a las impresiones, se sigue que la sustancia no puede ser ni extensa ni a la vez simple e inextensa. Si se usan estos términos en un sentido que no es aplicable a las impresiones, entonces la naturaleza de la sustancia es desconocida y la doctrina de la sustancia no puede satisfacer propósitos teóricos. De aquí que la teoría cartesiana de la sustancia debe ser rechazada" (*op. cit.*, p. 78).



1º) La palabra "acción" nunca puede ser aplicada correctamente a una percepción, ya que estas son diferentes, separables y distinguibles entre sí, y, por tanto, es imposible concebir cómo pueden ser la acción o el modo abstracto de una sustancia. "Al no tener idea alguna de la sustancia del alma, nos es imposible decir cómo puede admitir tantas diferencias e incluso oposiciones en la percepción sin sufrir ningún cambio fundamental; y, en consecuencia, nunca podremos decir en qué sentido son las percepciones acciones de esa sustancia" (T, 245).

2º) Aunque la utilización de la palabra acción "supusiera alguna ventaja para la causa citada, también tendría que suponer una ventaja igual para la causa del ateísmo. Pues, si nuestros teólogos pretenden monopolizar la palabra *acción*, ¿no podrían posesionarse de ella también los ateos y afirmar que plantas, animales, hombres, etc., no son sino acciones particulares de una sustancia universal y simple que se ejerce por una necesidad ciega y absoluta? Diréis que esto es completamente absurdo, y yo reconozco que ininteligible; pero, a la vez, sostengo que es imposible descubrir, en la suposición que dice que todos los distintos objetos de la naturaleza son acciones de una sustancia simple, un absurdo cualquiera que no sea aplicable a una suposición pareja concerniente a impresiones e ideas" (T, 246).

A continuación Hume se va a ocupar de otra hipótesis referente a la causa de nuestras percepciones: la que sostiene que "es imposible que el pensamiento pueda ser causado en ningún caso por la materia" (T, 247).

Esta tesis, a la que pocos se han resistido, es, sin embargo, fácilmente refutable, según Hume. Basta con darse cuenta de que "nunca percibimos una conexión entre causa y efecto, y de que sólo gracias a nuestra experiencia de su

conjunción constante podemos llegar a conocer esta relación" (ibíd.). Es suficiente con que dos objetos no sean contrarios para que puedan estar en conjunción constante. Ahora bien, como no hay ningún objeto real que sea contrario a otro, cualquier cosa puede producir cualquier otra. Por tanto, a priori, el pensamiento podría ser producido por la materia o el movimiento de ésta. Aún más, Hume cree que, de hecho, todo el mundo tiene experiencias de que "las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos" (T, 248). Y, en consecuencia, se puede concluir, que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción.

En el argumento que acabamos de exponer, Hume se está basando en sus dos principios epistemológicos fundamentales. Por una parte, dado que hay una separación nítida entre los dos campos de conocimiento que son las relaciones de ideas y las cuestiones de hecho y que en estas últimas todo el conocimiento debe ser *a posteriori*, esto es, derivado de la experiencia, en principio *-a priori-* cualquier cosa puede producir cualquier otra, y, por tanto, cualquier relación causal entre dos objetos sólo podrá establecerse por la experiencia, cuando se haya observado una conjunción constante. En consecuencia, el pensamiento podría ser producido por la materia o el movimiento de ésta. Por otra, la experiencia de cada uno le muestra que "las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos". Por tanto, podemos concluir que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento.

La conclusión final de todo este asunto es, para Hume, "que el problema referente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible" (T, 250)<sup>40</sup>. Y es

---

40 López Sastre, desde una perspectiva que nosotros no adoptamos aquí, el estudio de la filosofía de la religión de Hume, ha destacado las consecuencias que se siguen de esta conclusión para el intento de probar la inmortalidad el alma: una vez que admitimos que "el problema

absolutamente ininteligible porque, de acuerdo con sus principios positivistas, no tenemos, ni podemos tener, ninguna impresión que de sentido a conceptos tales como sustancia e inhesión, además de todos los absurdos que encierra el tema, señalados también por Hume. Pero eso no significa que, una vez analizada la base experiencial de tales conceptos, como luego veremos, no podamos seguir utilizando las mismas palabras<sup>41</sup>, siendo conscientes de dicha base experiencial.

Por supuesto, Hume tampoco hace ninguna afirmación ontológica sobre si esa sustancia existe o no, puesto que eso sería incoherente con su planteamiento positivista, además de ser el resultado "de los esfuerzos estériles de la vanidad humana, que quiere penetrar en temas que son totalmente inaccesibles para el entendimiento" (E, 11)<sup>42</sup>.

## **7.2. CRITICA POSITIVISTA DE LA IDENTIDAD Y SIMPLICIDAD DEL YO**

Hume comienza la sección "De la identidad personal" (T, I, IV, VI) exponiendo las tesis que hasta entonces se habían aceptado por muchos filósofos sobre el yo, y que inmediatamente comenzará a rebatir:

---

concerniente a la sustancia del alma es absolutamente ininteligible", desaparece toda posibilidad de probar la inmortalidad del alma afirmando que ésta es una sustancia inmaterial y simple que no tiene por qué perecer con la disolución del cuerpo (cfr. *op. cit.*, pp. 419-420).

41 Cfr. C. Mellizo, "Reflexión sobre la doctrina humeana de la identidad personal", p. 179.

42 No creemos que estas conclusiones estén excesivamente lejos de las que establece Rábade en *Fenomenismo y yo personal* (p. 23) en este punto, aunque nuestros planteamientos sean distintos.

Algunos filósofos se figuran que lo que llamamos YO es algo de lo que en todo momento somos íntimamente conscientes<sup>43</sup>; que sentimos su existencia, y su continuidad en la existencia, y que, más allá de la evidencia de una demostración, sabemos con certeza de su perfecta identidad y simplicidad (T, 251)<sup>44</sup>.

Según este texto, las tesis sobre el yo de esos filósofos a los que se va a enfrentar Hume, serían tres<sup>45</sup>:

1) Somos íntimamente conscientes en todo momento de lo que llamamos yo.

2) Ese yo continúa existiendo durante toda nuestra vida.

3) Es un yo idéntico y simple.

El problema interpretativo que presenta el texto es que, al exponer Hume, como punto de partida, las tres tesis conjuntamente, el resto de la crítica se ha entendido como si Hume estuviera rechazando las tres al mismo tiempo,

---

43 F. Duque ha señalado (cfr. su ed. del *Tratado*, pp. 397-398, n. 156) que entre esos filósofos se encuentra el autor de los libros II y III del *Tratado*, para, a continuación, insinuar que, dado que es la impresión del yo la que da origen al principio de *simpatía*, tan importante que de él depende en cierto modo la ética, "o existe contradicción entre las diversas partes del *Tratado*, o hay que concluir que nuestros juicios de valor están basados en una falacia, en una ficción de la imaginación" (*ibid.*). Para Duque, Hume se inclinaría por el segundo miembro del dilema: "en los campos del conocer y del hacer, el hombre es soportado en su existencia por ficciones naturales" (*Ibid.*).

Nosotros, como luego se verá, coincidimos con Duque en que Hume se encuentra entre esos filósofos que creen que "en todo momento somos íntimamente conscientes de lo que llamamos nuestro yo", pero, como mostraremos, de lo que Hume piensa que somos conscientes es de un yo entendido como un sistema de percepciones, con lo cual desaparece la contradicción que señala Duque, aunque no la ficción natural de la imaginación. Además, nos parece un poco desmesurado utilizar el término falacia, especialmente por las connotaciones negativas que tiene, para referirse a esa ficción natural, ya que, a nuestro juicio, esa ficción es aceptable racionalmente para nuestra vida cotidiana y para nuestra forma de hablar.

44 Evidentemente Hume está pensando en gran parte en Descartes (cfr., por ejemplo, *Meditaciones* II, AT, VII, 33) y los cartesianos, aunque posiblemente también en Locke (cfr. *Essay*, II, XXIII, 29; IV, III, 21; IV, XI, 1) y Berkeley (cfr. *Principios*, 89). Pappas ha argumentado que por lo que respecta a estos últimos Hume se equivoca, ya que ninguno ha defendido explícitamente que tengamos idea del yo, aunque seamos conscientes de él. Aún más, Berkeley ha llamado la atención sobre la carencia de tal idea, aunque ha argumentado, por otros motivos, en favor de la simplicidad del yo (cfr. "Perception of the Self", esp. pp. 279-280).

45 Cfr. Robison, W. L.: "Hume on Personal Identity", p. 690.

cuando no es eso lo que ocurre<sup>46</sup>. De acuerdo con sus principios positivistas que venimos exponiendo, Hume va a criticar las dos últimas, pero, una vez que haya propuesto el modo correcto de entender al yo desde su planteamiento, en ningún momento niega la primera, esto es, en ningún momento niega que seamos conscientes del yo<sup>47</sup>. De ahí que, como luego veremos, no haya ninguna contradicción entre el libro I y el libro II del *Tratado*. Por otra parte, al rebatir las dos últimas tesis, es claro que Hume está rechazando una idea (y una impresión) determinada del yo, pero no está sosteniendo que no tengamos ninguna idea del yo<sup>48</sup>. "Desgraciadamente -dirá Hume- todas esas afirmaciones

---

46 Por ejemplo, Taiger, que en general hace una interpretación a nuestro juicio correcta, habla como si Hume presentara sus "argumentos contra el punto de vista de que somos íntimamente conscientes de nosotros mismos" ("Hume on Finding an Impression of the Self", p. 705).

47 Igual que en otras cuestiones de la filosofía de Hume, en este punto las lecturas erróneas comenzaron con sus propios contemporáneos. Así, por ejemplo, Lord Kames, un pariente suyo, le reprocha a Hume no haberse dado cuenta de que, junto a los sentidos externos, tenemos también sentidos internos entre los que se incluye uno que nos proporciona "una percepción original o conciencia de uno mismo y de su existencia. Además esta percepción es de la clase más viva, como corresponde a una impresión necesaria para nuestra preservación. Si Hume hubiera detectado esta impresión, su problema concerniente a la identidad personal habría llegado a su fin, ya que es esta inmediata, intuitiva e inanalizable conciencia del yo, que tenemos en todos los diferentes estadios de nuestra vida, y en toda variedad de acciones, la que es la base de la identidad personal (cfr. Norton, *op. cit.*, pp. 185-186; Kames, *Essays*, pp. 189; 190-191).

A nuestro juicio, nuestro autor sí se dio cuenta de que poseemos una conciencia íntima de nosotros mismos, como puso de manifiesto en los dos textos siguientes, ya del libro II:

Es evidente que la idea, o, más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto (T, 317).

Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberían excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona (T, 339).

El problema es que esa conciencia íntima lo que nos muestra en cada momento es una percepción distinta (cfr. T, 252), que forma parte, eso sí, de un sistema, y, por tanto, nos lleva a cuestionarnos la idea de un yo sustancial, único e idéntico.

48 Eso es lo que ha sostenido K. Smith, por ejemplo, por lo que respecta al libro I del *Treatise* (cfr. *The Philosophy of David Hume*, p. v).

son contrarias a la experiencia misma abogada en su favor; no tenemos idea alguna del yo *de la manera que aquí se ha explicado*" (T, 251; la cursiva es nuestra)<sup>49</sup>.

En primer lugar, por tanto, Hume va a dirigir su crítica contra la idea del yo como algo invariablemente idéntico, y, una vez más, está basada en su principio positivista de derivación: "¿de qué impresión podría derivarse esta idea?", se pregunta. Su respuesta es contundente: "es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y a un absurdo manifiesto" (*ibid.*)<sup>50</sup>. El razonamiento de Hume es como sigue:

El yo o persona no es ninguna impresión, sino aquello a que se supone que nuestras distintas impresiones e ideas tienen referencia. Si hay alguna impresión que origine la idea del yo, esa impresión deberá seguir siendo invariablemente idéntica durante toda nuestra vida, pues se supone que el yo existe de ese modo. Pero no existe ninguna impresión que sea constante e invariable. Dolor y placer, tristeza y alegría, pasiones y sensaciones se suceden una tras otra, y nunca existen todas al mismo tiempo. Luego la idea del yo no puede derivarse de ninguna de estas impresiones, ni tampoco de ninguna otra. Y, en consecuencia, no existe tal idea (T, 251-252)<sup>51</sup>.

En este razonamiento cabe distinguir, a su vez, dos argumentos distintos:

---

49 Cfr. Ashley y Stack, "Hume on the Self and its Identity", p. 241; N. Pike, "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense", p. 679; Capaldi, "The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self", p. 628; Montes Fuentes, *op. cit.*, p. 98-99.

50 Aunque habitualmente se suele interpretar esta última frase como queriendo decir lo mismo que había dicho dos líneas antes, esto es, al decir que "es imposible contestar a esto sin llegar a una contradicción y un absurdo manifiesto", Hume estaría reiterando que "todas esas afirmaciones [sobre el yo] son contrarias a la experiencia", S. Taiger ha argumentado por extenso que en realidad está queriendo decir, además de eso, que esas contradicciones y absurdos se producirían por la imposibilidad de que pueda haber una impresión simple que sea constante e invariable (cfr. *loc. cit.*, esp. pp. 710 y ss.)

51 Lo mismo dirá después en el Apéndice: "toda idea se deriva de impresiones precedentes, pero no tenemos impresión alguna de un yo o sustancia como algo simple e individual. Luego no tenemos idea alguna de esas cosas en ese sentido" (T, 633).

1º) El yo no es una impresión, sino aquello en lo que se supone que inhieren las impresiones e ideas; en consecuencia, es distinto de cualquier impresión. Ahora bien, si es distinto de cualquier impresión, como éstas, según el positivismo de Hume, son la base de todo conocimiento, no podemos tener conocimiento de ese yo, puesto que caería fuera del campo de lo experienciable. En consecuencia, no podemos tener tal idea.

2º) Para tener una idea del yo como algo invariablemente idéntico, de acuerdo con su principio positivista de derivación, deberíamos tener primero una impresión con esas características. Pero no la tenemos: "no existe ninguna impresión -dirá Hume- que sea constante e invariable"<sup>52</sup>. Luego también carecemos de la citada idea.

Estos argumentos de Hume han dado origen a interpretaciones contrapuestas. Mientras para Butchvarov<sup>53</sup>, con ellos Hume está negando la existencia de un yo, que exista permanentemente y continúe siendo el mismo a lo largo de toda la vida; para Robison<sup>54</sup>, Hume se sitúa en un plano puramente epistemológico y de sus argumentos "no se sigue que no hay o no pueda haber un yo con [esas] propiedades. Lo que muestra el argumento más fuerte de

---

52 Esta premisa ha suscitado opiniones contrarias. Mientras Cavendish cree que es una premisa que se debe establecer sobre bases empíricas y no afirma que sea lógicamente imposible que tengamos semejante impresión (cfr. *op. cit.*, p. 127); S. Taiger piensa que cuando Hume dice que "no existe ninguna impresión que sea constante e invariable", en realidad está planteando una doble objeción: 1) que "no encuentra (pero podría [encontrar, esto es,] sería concebible [que se pudiera encontrar]) lo que llama una impresión simple y continua del yo entre sus percepciones"; y 2) "que no podría aislar una impresión simple que es constante e invariable durante toda su vida y que, sola, daría origen a la idea del yo", esto es, Hume estaría indicando "la imposibilidad de que haya [de hecho] una impresión simple que es constante e invariable" (*loc. cit.*, p. 708). Esta última tesis también es defendida por Twyman (cfr. *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*, p. 13).

53 Cfr. "The Self and Perceptions. A Study in Humean Philosophy".

54 Cfr. sus "Hume on Personal Identity" y "Hume's Ontological Commitments".

Hume -para Robison el primero de los citados- es que si existe, nosotros no podemos tener idea de él<sup>55</sup>.

Nosotros, en este punto, estamos de acuerdo con la interpretación de Robison, ya que pensamos que, en consonancia con su positivismo, Hume no niega la posibilidad de que exista un yo así, sino que lo que afirma es que no tiene sentido hablar de ese yo, puesto que nunca podremos tener conocimiento de él y hablar de él es peligroso porque engendra la ilusión falsa de que lo conocemos. Por supuesto, tampoco dice que exista, ni siquiera sosteniendo que nos es desconocido.

Una segunda crítica se basa en el principio tantas veces repetido de que "todo lo diferente, distinguible y separable entre sí, puede ser considerado por separado y existir por separado"<sup>56</sup>. Nuestras percepciones particulares cumplen estos requisitos, luego pueden existir por separado, sin necesidad de un soporte que las sostenga. ¿Cómo podrían, entonces, pertenecer al yo y estar conectadas entre sí? Hume responde a esta pregunta de un modo indirecto, exponiendo lo que es su experiencia personal:

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mí mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular... Nunca puedo atraparme a *mí mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción<sup>57</sup>. Cuando mis percepciones son suprimidas durante algún tiempo: en un sueño profundo, por ejemplo, durante todo ese tiempo no me doy cuenta de *mí mismo*, y puede decirse que verdaderamente no existo. Y si todas mis percepciones fueran suprimidas por la mente y ya no pudiera pensar, sentir,

---

55 "Hume on Personal Identity", p. 690.

56 En realidad este principio es el resultado de otros dos utilizados en T, 233 para argumentar en contra de la idea cartesiana de un yo sustancial. Véanse al respecto nuestras notas 27 y 28 de este mismo capítulo.

57 Para una posición distinta, y aun opuesta en cierto modo, a la de Hume en este punto, véase P. F. Strawson, *Individuos*, cap. 3, esp. pp. 105-106 y 135-136.



ver, amar u odiar tras la descomposición de mi cuerpo, mi yo resultaría completamente aniquilado, de modo que no puedo concebir qué más haga falta para convertirme en una perfecta nada (T, 252)<sup>58</sup>.

Este argumento de Hume ha sido duramente criticado por algunos comentaristas como inconsistente. Para Chisholm, "la dificultad [del mismo] es que Hume apela a cierta evidencia para mostrar que sólo hay percepciones, y que cuando nos dice lo que esta evidencia es, implica no sólo (i) que hay, como expone en su ejemplo, calor o frío, luz o sombra, amor u odio, sino también (ii) que hay *alguien* que encuentra calor o frío, luz o sombra, amor u odio, y además (iii) que ese [alguien] que encuentra calor o frío es *el mismo que* encuentra amor u odio y es *el mismo que* encuentra luz o sombra, y finalmente (iv) que este alguien no tropieza de hecho con otra cosa que percepciones. No es irrazonable preguntar, por tanto, si el informe de Hume de su cuarto hallazgo es consistente con su informe del segundo y del tercero. Si Hume encuentra lo que dice que encuentra, es decir, si encuentra no sólo percepciones, sino también que *él* las encuentra y de ahí que hay *alguien* que las encuentra, ¿cómo puede usar sus premisas para establecer la conclusión de que nunca observa otra cosa que percepciones?"<sup>59</sup>.

---

58 Lo mismo vendrá a decir, después, en el Apéndice:

Cuando vuelvo mi reflexión sobre *mi mismo* nunca puedo percibir este yo sin una o más percepciones; es más no puedo percibir nunca otra cosa que las percepciones. Por tanto es la composición de éstas la que forma el yo.

(...)

La aniquilación, que, según suponen ciertas personas, sigue a la muerte, destruyendo por completo nuestro yo, no es otra cosa que la extinción de toda percepción particular: amor y odio, dolor y placer, pensamiento y sensación. Por tanto, estas percepciones deberán ser la misma cosa que el yo, dado que no pueden sobrevivir a éste (T, 634-635).

Un comentario crítico de estos textos puede encontrarse en Bricke, *op. cit.*, pp. 64-67.

59 "On the Obseability of the Self", pp. 10-11. Una crítica de la propuesta de Chisholm, distinta de la que vamos a hacer nosotros, pero compatible con ella, puede encontrarse en M. Deitsch, "The Observability of the Self". Dicha crítica podría resumirse como sigue. "Hume nunca declaró encontrarse, en el sentido de observar[se], a él mismo encontrando u observando

A nuestro juicio, eso es posible, esto es, Hume puede hacer compatibles los distintos hallazgos que Chisholm le atribuye y sacar la conclusión que saca de sus premisas, si el yo se entiende como un sistema de percepciones, como luego explicaremos<sup>60</sup>, es decir, si el yo y las percepciones son lo mismo (T, 253)<sup>61</sup>. De todas las formas, si los críticos insisten en que ellos encuentran, además de las percepciones, el yo como algo distinto de las mismas<sup>62</sup>, Hume no tiene ningún inconveniente en reconocer que

si tras una reflexión seria y libre de prejuicios hay alguien que piense que él tiene una noción diferente de *si mismo*, tengo que confesar que ya no puedo seguirle en sus razonamientos. Todo lo que puedo concederle es que él puede estar tan en su derecho como yo, y que ambos somos esencialmente diferentes en este particular. Es posible que él pueda percibir algo simple y continuo a lo que llama su *yo*, pero yo sé con certeza que en mí no existe tal principio (*ibid.*).

Pero no hay que dejarse engañar por las palabras de Hume. En realidad no es que crea que se puede encontrar tal percepción. Mucho menos si aceptamos la propuesta de S. Taiger de que Hume, en T, 251, está señalando la

---

percepciones. Pienso -continúa Deutsch- que Chisholm ha creído que Hume estaba haciendo tal afirmación porque Chisholm ha sido confundido por las expresiones 'encuentra que' y 'encontró que'. Asimilando todos los usos de estas expresiones a observación, ha concluido erróneamente que el hallazgo de Hume de que observa percepciones es equivalente a (o simplemente *significa*) la observación de Hume de que observa percepciones. (...) Pienso que Hume actuaría correctamente al argüir que este hallazgo no era en absoluto la observación de algo, él mismo, captado en el acto de observar percepciones. Si Hume se dio cuenta de hecho, o llegó a aceptar que *él* observaba percepciones, y de ahí que alguien observaba percepciones, fue probablemente a causa de un reconocimiento de una verdad conceptual de que cuando algo es observado, algo (quizás no necesariamente independiente de ello) debe hacer de observador. Pero claramente reconociendo esta verdad conceptual, y por ello reconociendo que la existencia del yo es algo bastante alejado de observar el yo. Es mi opinión que, al contrario de lo que Chisholm ha dicho, el punto de vista de Hume no contiene nada acerca de observar algo diferente de las percepciones, y de ahí, Hume puede bastante consistentemente asumir la posición (iv), que uno no tropieza con algo observado que no sea percepciones" (*loc. cit.*, pp. 70-71).

60 Véase más adelante el punto 7.3.2 y el punto 7.3.4.

61 Cfr. J. L. McIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", p. 80.

62 Véase Chisholm, *loc. cit.*, pp. 11-19; Bricke, *op. cit.*, p. 61.

imposibilidad de que exista esa percepción<sup>63</sup>. Lo que estaría indicando es su incapacidad para convencer a determinados metafísicos.

Las conclusiones que se sacan de todo este asunto<sup>64</sup> son semejantes a las del punto anterior:

1) No tenemos ninguna base en nuestra experiencia, esto es, en nuestras impresiones, para la idea de un yo que permanece invariablemente idéntico y sea simple durante toda nuestra vida. En consecuencia, resulta ininteligible y no tiene ningún sentido, según los principios positivistas de Hume, semejante idea. Eso no significa que tengamos que modificar nuestra forma de hablar, sino que, al utilizar expresiones como "yo" o "mí mismo", debemos ser conscientes de la base experiencial de las mismas y no atribuirles significados que no tienen un correlato experimental. En definitiva Hume rechaza como inaceptable la ficción de un yo sustancial simple e idéntico.

2) En un plano ontológico, Hume no hace ninguna afirmación ni positiva ni negativa: no dice que no pueda existir ese yo distinto del sistema de percepciones, aunque tampoco lo niega. Su postura se puede calificar, como ya hemos dicho en otro sitio, de agnosticismo ontológico respecto a esa realidad sustancial de un yo idéntico y simple. Dados sus principios positivistas, cualquier otra posición sería incoherente con ellos.

---

63 Cfr. *loc. cit.*, pp. 708 y 710; también Tweyman, *op. cit.*, p. 13.

64 Cavendish llega a una conclusión muy parecida a la que vamos a establecer nosotros en el primer punto (cfr. *op. cit.*, pp. 127-128), aunque dándole un sentido distinto al que le damos nosotros.

### 7.3. LA CONCEPCIÓN DEL YO EN EL LIBRO I

#### 7.3.1. El naturalismo de la atribución de identidad al yo

Una vez que Hume ha criticado la identidad y la simplicidad del yo, va a intentar explicar "qué es, entonces, lo que nos induce con tanta intensidad a asignar una identidad a estas percepciones sucesivas, y a creernos en posesión de una existencia invariable e ininterrumpida durante toda nuestra vida" (T, 253)<sup>65</sup>, cuando en realidad "todos los seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en un perfecto flujo y movimiento" (T, 252).

Hume va a comenzar su explicación distinguiendo "entre identidad personal por lo que respecta a nuestro pensamiento o imaginación, e identidad personal por lo que respecta a nuestras pasiones o al interés que nos tomamos por nosotros mismos"; y señala que se va a ocupar del primer punto. Para explicarlo bien es necesario comenzar por analizar la identidad que atribuimos a plantas y animales, ya que existe una gran analogía entre esta identidad y la de un yo o persona.

La idea de *identidad o mismidad* es la idea que tenemos de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de

---

65 Penelhum piensa que Hume comete un error en este momento de su exposición al "hablar como si las entidades a las que se adscribe identidad fueran *percepciones*". Esta manera de hablar de Hume, según el crítico, es coherente formalmente, ya que previamente ha mostrado que no hay evidencia de que exista algo distinto de las percepciones. Sin embargo, aunque es consistente, es difícilmente plausible. "Se requeriría mucho más que argumentos negativos para establecer que cuando hablamos de nosotros mismos como idénticos a través del tiempo, estamos adscribiendo identidad a las percepciones que tenemos en diferentes momentos. Una adscripción tal sería (muy) evidentemente contraria a los hechos" (*op. cit.*, p. 77).

tiempo<sup>66</sup>. Esta idea, sin embargo, es confundida con la idea de varios objetos diferentes que existen en forma sucesiva y están conectados mutuamente por una estrecha relación, a pesar de que son distintas y aun contrarias. La causante de esta confusión es una vez más la imaginación:

La acción de la imaginación por la que consideramos al objeto como continuo e invariable, y aquella otra por la que reflexionamos sobre la sucesión de objetos relacionados, son sentidas como si fuesen casi idénticas, y no hace falta mucho más esfuerzo del pensamiento en este último caso que cuando se distinguía entre ambas. La relación facilita la transición de la mente de un objeto a otro, y convierte este paso en algo tan suave como si la mente contemplara un objeto continuo (T, 254).

La tendencia a atribuir a la sucesión relacionada identidad es tan grande que la reflexión sólo momentáneamente puede sacarnos de ella y el único recurso que nos queda es aceptar el prejuicio, "sosteniendo audazmente que los diferentes objetos relacionados son de hecho la misma cosa, aunque se presenten de modo discontinuo y variable" (*ibid.*). Ahora bien, como no podemos admitir tal absurdo, "para suprimir la discontinuidad fingimos la existencia continua de las percepciones de nuestros sentidos; y llegamos a la noción de *alma*, *yo* o *sustancia* para enmascarar la variación" (*ibid.*). Incluso en los casos en los que no recurrimos a tal ficción, la tendencia de la imaginación

---

66 Esta idea también es errónea según Penelhum (cfr. *Hume*, pp. 77 y 80; "Hume on Personal Identity", p. 104; "Personal Identity", p. 99; "Hume's Theory of the Self Revisited", pp. 658, 662 y 663). Además, según este crítico, Hume compartiría dicha idea con sus oponentes filosóficos (*loc. cit.* en último lugar, p. 663). Nosotros pensamos que es cierto, como dice Penelhum, que dicha idea es errónea, pero, al mismo tiempo, creemos que no tiene demasiada importancia que Hume asuma dicha idea -asunción que es, desde luego, discutible-, porque su pretensión es mostrar que la idea del yo no posee una identidad de ese tipo. Dicho de otra forma, lo que Hume pretende es llevar a cabo un análisis clarificador del tipo de identidad que cabe atribuir al yo y a lo largo de dicho análisis llegará a la conclusión de que el yo no es idéntico en el sentido de que permanezca invariable y continuo a lo largo del tiempo. Para una exposición mas amplia del asunto véase el punto siguiente. Una crítica de los puntos de vista expuestos por Penelhum en su primer artículo, puede hallarse en J. Stone, "Hume on Identity: A Defense".

es tan fuerte, que "nos mostramos dispuestos a imaginar algo desconocido y misterioso que además de la relación, conecte las partes" (*ibid.*). Y esto es lo que ocurre en la identidad que atribuimos a plantas y animales.

En este asunto, por tanto, la controversia no es sólo sobre palabras, ya que el error que cometemos no se limita a la expresión, sino que va más allá al postular una ficción.

La tarea que ahora se propone Hume es probar que todos los objetos a los que atribuimos identidad, sin haber observado en ellos ni invariabilidad ni continuidad, no son sino una sucesión de objetos relacionados. El modo de llevar a cabo esto, va a ser analizando los distintos casos en los que hacemos tal atribución de identidad:

-En primer lugar, atribuimos identidad perfecta a un objeto (Hume habla de una masa material), aunque se mueva y cambie de lugar, siempre que sus partes sigan siendo continua e invariablemente idénticas.

-En segundo lugar, aunque una parte *pequeña o insignificante* se añada o se quite, también seguimos considerándolo como el mismo objeto, a pesar de que "en rigor [esa variación] implique la destrucción absoluta de la identidad del conjunto" (T, 256). La razón es la misma ya señalada por Hume en múltiples ocasiones:

El tránsito del pensamiento desde el objeto antes del cambio, al objeto después de éste, es tan suave y fácil que apenas si percibimos la transición, de modo que nos inclinamos a imaginar que no se trata sino de un examen continuado del mismo objeto (*ibid.*).

En este caso, además, no importa tanto la magnitud de la parte considerada de modo absoluto, cuanto la *proporción* que guarda con el conjunto.

-El tercer caso que considera Hume es cuando "un cambio en una parte considerable de un cuerpo destruye la identidad de éste, pero es notable que, si el cambio se produce *gradual e insensiblemente*, mostramos menos inclinación a asignarle ese mismo efecto" (*ibid.*). Y esto una vez más es porque "la mente, al seguir los cambios sucesivos del cuerpo, experimenta una transición fácil desde el examen de la condición del cuerpo en un momento a su consideración en otro, de modo que en ningún instante determinado percibe interrupción en sus acciones" (*ibid.*).

-En cuarto lugar, puede suceder que un objeto haya sufrido cambios considerables y frecuentes, pero si sigue siendo el mismo el fin común al que se encaminan todas sus partes, bajo esas modificaciones sufridas, entonces no tenemos reparos en seguir atribuyéndole la misma identidad. Y esto aun en el caso de que haya cambiado prácticamente todo el objeto:

Un barco del que se haya modificado una parte considerable de su estructura por medio de frecuentes reparaciones sigue siendo considerado como idéntico; la diferencia de los materiales no nos impide atribuirle esa identidad (T, 257)<sup>67</sup>.

En este caso es el fin común al que aspiran todas las partes el que "proporciona una transición fácil de la imaginación, de una a otra situación del cuerpo" (*ibid.*).

-Un quinto caso al que se refiere Hume es cuando, además del fin común, hay una *simpatía* entre las partes y "suponemos que éstas guardan entre sí una relación recíproca de causa a efecto en todas sus acciones y operaciones" (*ibid.*). El ejemplo que pone Hume para ilustrar este caso son los animales y las

---

67 El mismo ejemplo es citado por Clarke cuando trata de discernir el criterio de identidad personal y su relación con la conciencia (cfr. Laird, *Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 116).

plantas<sup>68</sup>, en los que las partes van cambiando y después de muy pocos años llegan a sufrir transformaciones totales en su forma, tamaño y sustancia, pero, a pesar de ello, les seguimos atribuyendo identidad.

-Los dos últimos fenómenos que considera Hume son los siguientes. El primero consiste en que confundimos la identidad numérica con la específica, a pesar de que somos capaces de distinguir entre una y otra. Un ruido que se produce intermitentemente con frecuencia es considerado como el mismo numéricamente, aunque es evidente que sólo hay identidad específica. Igual ocurre con una iglesia que se derrumbó y se volvió a construir, aunque sea con distintos materiales. El segundo fenómeno se refiere a los objetos que son de naturaleza variable e inconstante. En estos casos admitimos unos cambios de las partes mucho más bruscos sin por eso dejar de atribuirles identidad. Así, por ejemplo, "como la naturaleza de un río consiste en el movimiento y cambio de sus partes, aunque en menos de veinticuatro horas se hayan alterado éstas por completo eso no impide que el río siga siendo el mismo durante varias generaciones (T, 258).

Una vez analizados todos estos casos, en los que atribuimos identidad a varios objetos sucesivos relacionados, debido al paso suave y casi imperceptible de la imaginación de unos a otros, Hume se va a centrar en la explicación de la naturaleza de la *identidad personal*. Su primera tesis es que "la identidad que atribuimos a la mente del hombre es tan solo ficticia, y de especie parecida a la que hemos asignado a vegetales y animales. No puede, pues, tener un origen

---

<sup>68</sup> El ejemplo del roble que cita Hume se halla, prácticamente con las mismas palabras, en Locke, *Essays*, II, XXVII, 3. Igualmente se puede encontrar en Joseph Butler, *Dissertation on Personal Identity*.



diferente, sino que debería provenir de una operación similar de la imaginación sobre objetos similares" (T, 259).

El razonamiento con el que Hume pretende probar su propuesta se apoya en dos premisas-principios reiteradamente expuestos a lo largo del *Tratado*:

1º) "Toda percepción distinta que forme parte de la mente es una existencia distinta, y es diferente, distinguible y separable de toda otra percepción, sea contemporánea o sucesiva de esta" (*ibid.*).

2º) "El entendimiento no observa nunca ninguna conexión real entre objetos, y aun la unión de causa y efecto se reduce, estrictamente considerada, a una asociación de ideas producida por la costumbre" (*ibid.*).

Por tanto, la identidad que atribuimos a la mente humana no pertenece realmente a las percepciones que la componen, sino que es el resultado de la unión de sus ideas en la imaginación, cuando reflexionamos sobre ellas. Ahora bien, como los principios de unión de las ideas en la imaginación son la semejanza, la contigüidad y la causalidad, la identidad personal debe depender de alguna de estas relaciones. Pero lo característico de estas relaciones es que producen una transición fácil de la imaginación de unas ideas a otras, luego "nuestras nociones de identidad personal provienen íntegramente del curso suave e ininterrumpido del pensamiento, a través de una serie de ideas conectadas entre sí" (T, 260).

Para finalizar el análisis de la identidad personal, Hume estudiará qué relaciones son las que producen "este curso ininterrumpido de nuestro pensamiento cuando consideramos la existencia sucesiva de una mente o

persona pensante" (*ibid.*). Su propuesta es que nos limitemos a la semejanza y la causalidad, ya que la contigüidad apenas tiene importancia<sup>69</sup>.

El modo de funcionar de la semejanza es como sigue: la sucesión de percepciones que constituye una mente pensante es revivida por la memoria por medio de las imágenes de esas percepciones ya pasadas. Ahora bien, como las imágenes son semejantes a sus objetos, la frecuente ubicación de las percepciones semejantes en la cadena de pensamientos llevará a la imaginación a una transición fácil de un miembro a otro, haciendo que el conjunto sea similar a la continuidad de un objeto. La memoria, por tanto, no sólo descubre la identidad, sino que también contribuye a su producción al descubrimos la relación de semejanza<sup>70</sup>.

En lo que respecta a la causalidad, hay que comenzar señalando que es la auténtica unificadora de las percepciones que forman la mente:

La verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias

---

69 Como ha señalado F. Duque, no se acaba de entender muy bien por qué Hume propone dejar de lado la *contigüidad*. "Es la *sucesión* de nuestras percepciones en el tiempo lo que constituye la memoria, y da lugar a esa «transición fácil» por la que «fingimos» nuestro yo. Por otra parte, es la «repetición de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad» (T, I, III, XIV; p. 163), es decir, la *conjunción constante*, la que da la base objetiva (relación *filosófica*, no *natural*) de la causalidad. Cabría quizá admitir que la atención de Hume hacia esta última relación le dispensa de estudiar la contigüidad (temporal), aunque ello no dejará de tener repercusiones en su tratamiento de la memoria" (p. 410, n. 163 de su ed. del *Tratado*).

En una línea semejante, Bricke se pregunta: "¿Quizás, basándose en que algunas percepciones no tienen propiedades espaciales, [Hume] quiere meramente negar que la contigüidad espacial tenga mucho campo de aplicación aquí? ¿Quizás está pensando en los huecos de la conciencia, y de ahí en el hecho de que no puede alcanzar una serie temporalmente continua de percepciones a través de la vida del individuo dado, pero no piensa en las ramificaciones de este hecho? (*op. cit.*, p. 92).

70 Un análisis pormenorizado del funcionamiento de la semejanza y de la memoria en el descubrimiento y producción de la identidad puede encontrarse en Bricke, *op. cit.*, pp. 85 y ss. y en "Hume on Self-Identity, Memory and Causality". La conclusión de este autor en el artículo citado es que "Hume falló al explicar la identidad personal en términos de memoria y semejanza" (p. 170).

diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras (T, 261)<sup>71</sup>.

La comparación que hace a continuación Hume para ilustrar su idea de la mente es sumamente esclarecedora, a nuestro juicio:

No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad (T, 261).

Es la memoria quien nos familiariza con la continuidad y la extensión de la sucesión de percepciones que es la mente y, por tanto, deberá ser

---

71 Una propuesta semejante rondó la cabeza de Berkeley durante algún tiempo, según indican las notas 577-581, 478 y 614 de los *Comentarios filosóficos* (según la numeración que estableció Luce en su edición de 1944 y que ha sido seguida por el editor de la obra en español J. A. Robles), aunque el signo "+" que precede a casi todas ellas indicaría, según Luce, que Berkeley rechazaba lo expresado en las mismas. No obstante, esto no es nada seguro según los trabajos más recientes de B. Belfrage (cfr. Introducción a la ed. esp. de J. A. Robles, p. 11). En cualquier caso, lo que Berkeley recoge en dichas anotaciones es lo siguiente:

- + La existencia misma de las ideas constituye el alma. 577
- S Conciencia, percepción, existencia de Ideas todas parecen ser una. 578
- + Consulta, saquea tu entendimiento, qué encontrará ahí además de diversas percepciones o pensamientos. Qué quieres decir con la palabra mente. Debes querer decir algo que percibes o que no percibes. Una cosa no percibida es una contradicción. Querer decir (también) una cosa que no percibes es una contradicción. En toda esta cuestión nos seducen extrañamente las palabras. 579
- + La mente es un cúmulo de percepciones. Quita las percepciones y quitas la mente; pon las percepciones y pones la mente. 580
- + Dices que la mente no es las percepciones, sino esa cosa que percibe. Te respondo que te engañan las palabras esa y cosa; éstas son palabras vagas, vacías y sin significado. 581

Una concepción semejante de la mente es puesta también en boca de Hylas en *Tres diálogos entre Hylas y Filonús* (cfr. *Works*, vol. II, p. 232). Esto ha llevado a D. Raynor a sugerir que la inspiración de Hume para su "bundle theory of the self" procedería de esa obra de Berkeley (cfr. *Hume and Berkeley's Three Dialogues*, esp. pp. 235-236).

Por lo demás, la opinión que finalmente sostuvo Berkeley en el *Tratado sobre los principios del conocimiento humano* será aquella, junto con la de Descartes, contra la que van dirigidos una gran parte de los argumentos de Hume. Véase al respecto *Principios*, 2, 27 y 141.

considerada como la fuente de la identidad personal. "Si no tuviéramos memoria, no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos que constitutiva de nuestro yo o persona" (T, 261-262). Pero una vez que la memoria nos ha proporcionado la noción de causalidad, podemos extender y de hecho extendemos esta noción más allá de lo que alcanza nuestra memoria y, en consecuencia, nuestra persona sobrepasa el alcance de nuestra memoria. También, en consonancia con lo que acabamos de exponer, se puede afirmar que la memoria no produce propiamente la identidad personal, sino que la *descubre*, al mostrarnos la relación de causa y efecto existente entre nuestras diferentes percepciones<sup>72</sup>.

Hume termina su análisis de la identidad personal con una aseveración aparentemente de tono pesimista:

Todos esos sutiles y refinados problemas acerca de la identidad personal no tienen posibilidad alguna de poder ser resueltos alguna vez, y deben ser considerados más como dificultades gramaticales que como problemas filosóficos... Como las relaciones y la facilidad de transición [en que se basa la identidad] pueden disminuir gradualmente y de forma insensible, no tenemos un criterio exacto para poder resolver cualquier disputa referente al tiempo en que se adquiere o pierde el derecho al nombre de identidad (T, 262)<sup>73</sup>.

Por lo que respecta a la simplicidad, Hume piensa que puede aplicársele todo lo dicho referente a la identidad:

Cuando las distintas partes coexistentes de un objeto están mutuamente ligadas por una estrecha relación, dicho objeto actúa sobre la imaginación de la misma manera que si fuera perfectamente simple e indivisible, y su concepción no requiere un esfuerzo mucho más grande por

---

72 Un estudio donde se resalta la importancia del papel de la memoria en el descubrimiento y la producción del yo, puede encontrarse en J. I. Biro, "Hume on Self-Identity and Memory", esp. pp. 29-33.

73 Una explicación de estos hechos puede encontrarse en Bricke, *op. cit.*, pp. 90-91.

parte de la mente. En base a esta similitud en la operación, le atribuimos simplicidad, y nos imaginamos un principio de unión, soporte de esta simplicidad y centro de todas las diferentes partes y cualidades del objeto (T, 263).

### 7.3.2. El yo como sistema de percepciones

Conviene comenzar este apartado recordando que, aunque nos estamos restringiendo a la mente y vamos a seguir en gran parte haciéndolo, en realidad es una mente encarnada en un cuerpo lo que forma la persona, según Hume. Esto lleva aparejado que una parte de los problemas que, según algunos comentaristas, se plantean en el tema de la identidad por no tener en cuenta el cuerpo, se evaporen automáticamente<sup>74</sup>. Entre esos problemas quizás el más importante es el de "¿cómo distinguir entre la serie de percepciones que constituye mi mente de la serie de percepciones que constituye tu mente?"<sup>75</sup>. Como sugería el propio Penelhum, "la referencia a un mundo público de cuerpos humanos separados tiene algo esencial que hacer en nuestra capacidad para distinguir las personas de cualquier otra"<sup>76</sup>. "Es la relación causal de los sucesos mentales a un cuerpo lo que sirve para distinguir una mente de otra"<sup>77</sup>.

---

74 Un ejemplo pionero y paradigmático en el planteamiento de los problemas a que nos estamos refiriendo es D. Pears, "Hume on Personal Identity", esp. pp. 45-46. Véase también W. L. Robison, "In Defense of Hume's *Appendix*", p. 98.

75 Penelhum, "Personal Identity", p. 100; "Hume's Theory of the Self Revisited", p. 644, y "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2", p. 283. Cfr. también N. Pike, "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense", p. 675.

76 *Ibid.*

77 J. L. McIntyre, "Hume's Underground Self", p. 725.

Igualmente el problema de la discontinuidad de las personas, que algunos comentaristas han atribuido a Hume<sup>78</sup>, tendría una solución fácil al incluir en el concepto de las mismas el cuerpo, ya que éste proporcionaría la continuidad de la que carece la mente.

Hecho este recordatorio, nos restringiremos a la unidad mental, como ya indicábamos al inicio de este capítulo.

La propuesta de Hume en los textos que hemos expuesto, a nuestro juicio, es clara: el yo es un sistema de percepciones, relacionadas entre sí por semejanza y causalidad, siendo ésta última la más importante. El texto que citábamos más arriba de T, 261 es muy paradigmático a este respecto:

La verdadera idea que tenemos de la mente humana consiste en considerarla como un sistema de percepciones diferentes, o existencias diferentes, unidas entre sí por la relación de causa y efecto, y que mutuamente se producen, destruyen, influyen y modifican unas a otras<sup>79</sup>.

Y no menos modélica es la comparación, también citada, que establece Hume entre el yo y una república:

No puedo comparar el alma con nada mejor que con una república o estado en que los distintos miembros están unidos por lazos recíprocos de gobierno y subordinación, y que dan origen a otras personas, que propagan

---

78 Cfr. por ejemplo, el propio Penelhum, "Personal Identity", p. 100.

79 Esta misma concepción del yo, como luego veremos, es la que aparece en el libro II. Allí dice:

El yo [es una] sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima (T, 277).

O, unas líneas más abajo:

Esa sucesión conectada de percepciones que llamamos nuestro yo (*ibid.*).

Igualmente, la misma idea había sido adelantada en T, I, IV, II, de una manera mucho más provocativa:

Lo que llamamos *mente* no es sino un montón o colección de percepciones diferentes, unidas entre sí por ciertas relaciones... (T, 207).

Y también esa misma idea aparece al principio de la sección "De la identidad personal:

Puedo aventurarme a afirmar que los demás seres humanos no son sino un haz o colección de percepciones diferentes, que se suceden entre sí con rapidez inconcebible y están en perpetuo flujo y movimiento (T, 252).

la misma república en los cambios incesantes de sus partes. Y del mismo modo que una misma república particular no solamente puede cambiar sus miembros, sino también sus leyes y constituciones, de forma similar puede una misma persona variar su carácter y disposición al igual que sus impresiones e ideas, sin perder su identidad. Cualesquiera que sean los cambios que experimente, sus distintas partes seguirán estando conectadas por la relación de causalidad (T, 261).

Veamos, pues, en primer lugar, lo que significa que la mente es un sistema de percepciones. Decir que la mente es un sistema de percepciones no es evidentemente lo mismo que decir que es un haz. La diferencia entre un concepto y otro es considerable. Mientras el concepto de "haz" hace referencia a unos componentes independientes unidos accidentalmente, el concepto de sistema significa un conjunto de elementos que mantienen entre sí relaciones de interdependencia. Dicho de otra manera, cada uno de los componentes es lo que es en función de las relaciones que mantiene con los demás componentes del sistema. Por tanto, aunque es cierto que Hume establece una distinción entre las distintas percepciones que forman el sistema de la mente, junto a esa distinción "formal"<sup>80</sup>, creemos que se puede hablar de una interdependencia "funcional", estructural o sistémica que hace que el conjunto forme una unidad en un momento determinado. Expresado en pocas palabras, si la mente es un sistema de percepciones, es claro que, por una parte, es algo compuesto, pero que, al mismo tiempo, tiene una unidad. Por tanto, la mente no poseería una identidad perfecta o numérica, pero sí una identidad imperfecta<sup>81</sup>. Como

---

80 Utilizamos la distinción muy usada en lingüística entre forma y función. "Por forma suele entenderse algunas características permanentes de un elemento lingüístico... Función implica cierta relación con otros elementos lingüísticos o con unidades superiores más complejas (...) El concepto de función, además, se pone en estrecha relación con el de estructura: ésta indica sobre todo el carácter sistemático y solidario de los elementos que forman una lengua" (Roca Pons, J.: *Introducción a la Gramática*, Barcelona, Ed. Teide, 1970, 2ª ed.).

81 Según Noxon, rechaza la unidad perfecta porque abre las puertas a una concepción sustancial de yo. No obstante, admitiría la identidad imperfecta, es decir, la identidad formada

decíamos, Penelhum ha criticado reiteradamente a Hume<sup>82</sup> por aceptar un concepto de identidad que, según él, es erróneo, a saber, el de un objeto que permanece invariable y continuo a lo largo de una supuesta variación de tiempo (T, 252). Independientemente de la razón que lleve Penelhum al señalar que semejante idea es errónea, e incluso independientemente de la razón que lleve al atribuírsela a Hume, cuestión esta sumamente discutible<sup>83</sup>, el asunto no reviste excesiva importancia, porque lo importante es que Hume va a negar que un tipo de identidad tal, esto es, una identidad estricta, pueda atribuirse al yo. El yo, como veíamos detenidamente en el punto 7.2, no es algo simple e idéntico en sentido estricto. Los que pretenden aplicar un concepto semejante al yo son los racionalistas, pero Hume no comparte que se pueda realizar dicha aplicación. En consecuencia, va a negar una identidad perfecta o numérica para la mente. El tipo de identidad que Hume va a defender para el yo es una identi-

---

por la unión de la sucesión de percepciones ("Senses of Identity on Hume's Treatise", pp. 372-373).

Otros muchos intérpretes proponen la misma tesis de que en Hume hay una defensa de la identidad imperfecta: J. Stone, "Hume on Identity: A Defense"; L. Ashley y M. Stack, "Hume's Theory of the Self and Its Identity"; Susan Mendus, "Personal Identity: the Two Analogies in Hume", pp. 61 y 66-68; J. I. Biro, "Hume's Difficulties with the Self", p. 51 y "Hume's New Science of Mind", p. 49.

82 Cfr. Hume, pp. 77 y 80; "Hume on Personal Identity", p. 104; "Hume's Theory of the Self Revisited", pp. 658, 662 y 663). Además, según este crítico, Hume compartiría dicha idea con sus oponentes filosóficos (*loc. cit.* en último lugar, p. 663).

83 Decimos que es discutible el atribuir a Hume un concepto de identidad estricta, porque el texto de la sección "De la identidad personal", frente a lo que pudiera parecer, es sumamente engañoso. Hume cuando escribe está exponiendo las ideas que comúnmente se aceptan - o, al menos, que él cree que se aceptan- y habla incluyéndose él como uno más que participa de esas creencias comunes, pero luego, cuando habla como filósofo que critica esas opiniones comunes, incluidas las suyas antes de una reflexión crítica, está claro que considera dichas opiniones como erróneas. En la nota siguiente, explicitamos y ampliamos esto.



dad imperfecta<sup>84</sup>, como la que poseen las plantas y los animales o la que tiene una república<sup>85</sup>.

Ahora bien, la perspectiva sincrónica que hemos estado adoptando hasta ahora no agota ni mucho menos la complejidad del tema. Es necesario hablar de otra perspectiva diacrónica. Sincrónicamente considerada, pues, una mente posee una unidad que viene dada por las relaciones -de asociación y de

---

84 Paralelamente a lo que había hecho en la sección "Del escepticismo con respecto a los sentidos, esto es, distinguir entre la opinión del vulgo, la creencia filosófica en percepciones y objetos y la verdadera filosofía, Hume en la sección "De la identidad personal" también distinguirá, aunque de un modo menos explícito, entre la opinión del hombre común, la de "algunos filósofos" y la de la verdadera filosofía. (En lo que sigue nuestra exposición se opone en bastantes puntos a la que hace Penelhum en "Hume's Theory of the Self Revisited", pp. 659-662. Por el contrario, coincide, aunque muy parcialmente, con lo expuesto por N. Pike, *loc. cit.*, p. 683). La gente corriente, entre la que se encuentra el propio Hume, cuando no ejerce de filósofo, "por mucho que en un instante determinado podamos considerar a la sucesión relacionada [de percepciones que constituyen una mente] como variable o discontinua, estamos seguros de atribuirle en el momento siguiente una identidad perfecta y de considerarla invariable y continua" (T, 254; véase también T, 259). Por tanto, el error del hombre común estaría en "atribuirle [a la mente]... una identidad perfecta y considerarla invariable y continua".

El error de los filósofos, sin embargo, va mucho más lejos, ya que no sólo olvidan los cambios y atribuyen esa identidad perfecta a la mente, sino que, además, se inventan "un *alma*, un *yo* o *sustancia* para enmascarar la variación" (*ibid.*)

Por último, la verdadera filosofía sería aquella que asume que el yo es un compuesto de percepciones y que, por tanto, sólo posee una identidad imperfecta, aunque suficiente para cumplir las funciones que se le han atribuido al yo simple e idéntico y para que podamos seguir utilizando el lenguaje como hasta ahora. Es decir, Hume no quiere, una vez más, que cambiemos nuestra forma de hablar (véase nuestra n. 95 de este mismo cap.), sino que tomemos conciencia de lo que significan nuestras palabras, esto es, de la base experiencial de las mismas. También en este tema, la verdadera filosofía está mas cerca de las opiniones del vulgo que de opinión de algunos filósofos, ya que el hombre común no se inventa ninguna ficción más que añadir a su creencia errónea en la continuidad e invariabilidad de la mente.

85 Un análisis de estas dos analogías que utiliza Hume para explicar su concepto de la mente puede encontrarse en el artículo citado de S. Mendus, "Personal Identity: the Two Analogies in Hume". Mientras esta comentarista ha insistido en la importancia de la analogía de la república, para defender que Hume acepta una identidad personal imperfecta, y Ashley y Stack han utilizado dicha analogía para argumentar que Hume propone una teoría en la que el yo sería un constructo lógico y, por tanto, una entidad abstracta, también con identidad imperfecta (cfr. su también citado "Hume's Theory of the Self and its Identity"); J. I. Biro, sin negar la identidad imperfecta del yo, ha sostenido que "la identidad de una república, concebida como una clase de construcción lógica, proporciona solo un modelo parcial para la identidad del yo" ("Hume on Self Identity and Memory", p. 29), ya que en la república no hay nada equivalente a las percepciones de memoria y a la intencionalidad característica de éstas (*loc. cit.*, pp. 33-36).

semejanza- que se establecen entre sus componentes, que forman de este modo una estructura en un momento dado. Esa estructura, sin embargo, va a ir cambiando diacrónicamente, como una lengua. Esos cambios se producirán porque cambian algunos componentes del sistema y porque cambian algunas de las relaciones que existían entre ellos. Pero esos cambios siempre son cambios parciales. Eso significa que, en ellos, el sistema y/o la estructura de un momento determinado va a dar paso a otro sistema y/o otra estructura que guarda una gran semejanza con el/la anterior, pero que ya es distinto/a. En ese sentido, se podría decir que casi es más apropiado hablar del yo como una sucesión de sistemas relacionados que como un único sistema, aunque en cada momento hay un único sistema. El que muchos de los componentes y las relaciones sean los mismos de un sistema a otro, permite hablar de una cierta continuidad y una cierta permanencia, que, a su vez, explicarían dos hechos fundamentales en el tema de la identidad personal: 1) que tendamos a darle una unidad mayor de la que tiene, porque el paso de un sistema o una estructura a otro es casi imperceptible; y 2) que la experiencia pasada, mi experiencia pasada, puede influir mis creencias actuales<sup>86</sup>. Si una parte importante de las percepciones permanece la misma de un sistema/estructura a otro es claro que nuestra experiencia pasada puede influir en nuestras creencias de ahora.

Una concepción de la mente como la que estamos defendiendo también puede enfrentarse y salir airosa de la crítica más repetidamente invocada por los comentaristas de Hume<sup>87</sup>, a saber, que "los pasos que dio con tanto éxito al

---

86 Cfr. J. McIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", p. 87.

87 En definitiva casi todos los que interpretan de una manera negativa los resultados de la sección "De la identidad personal" y entienden el Apéndice como una toma de conciencia de esos resultados, vienen a coincidir en criticar a Hume que, puesto que todos los análisis que ha

tratar la causalidad y los objetos externos no son aceptables para el yo, porque el tipo de explicación adecuado para ellos asume que hay un yo o mente<sup>88</sup>, que tendría que ser activo<sup>89</sup>, esto es, capaz de realizar una serie de actividades mentales. Es cierto que a veces la manera de hablar de Hume parece dar a entender que es necesario un yo o mente de ese tipo. Tanto en la creencia de la conexión causal como en la creencia en los objetos externos sería necesario un yo que al ser afectado por la experiencia pasada, formara dichas creencias y que, en consecuencia, persista a través de los cambios de la experiencia. Esta forma de presentar el asunto choca, sin embargo, con otro modo de hablar, que Hume también utiliza con frecuencia, en el que no sería necesario recurrir a semejante yo o mente<sup>90</sup>. El origen del problema, según han señalado varios comentaristas<sup>91</sup>, habría que situarlo en las dos formas diferentes de entender la

---

realizado, tanto sobre la causalidad, como sobre los objetos externos, se basan en el supuesto de una mente, si ahora no hay tal mente, no sólo es que esto sea un gran problema, sino que, además, tales análisis se vienen abajo. Las tres citas que hacíamos al principio del capítulo (Rábade, *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 310-311; Penelhum, *Hume*, p. 75; Noxon, *op. cit.*, p. 32), como un ejemplo de una forma bastante común de entender el tema de la identidad personal, dan una muestra de ello. Además pueden verse Cavendish, *op. cit.*, p. 131; Passmore, *Hume's Intentions*, pp. 82-83; MacNabb, *David Hume*, p. 251; Penelhum, "Hume's Theory of the Self Revisited", p. 665 y "The Self in Hume's Philosophy", p. 13; Robison, "Hume on personal Identity", p. 697; S. Nathanson, "Hume's Second Thoughts on the Self", p. 41; Barco, "La teoría de la asociación en Hume", p. 67"; K. B. Pflaum, "Hume's Treatment of Belief", p. 163.

88 Robison, "Hume on Personal Identity", p. 697.

89 Así, por ejemplo, S. Nathanson dice que "tener una idea de mente con propensiones es tener una idea de yo que es más que un haz de percepciones" (cfr. "Hume's Second Thoughts on the Self", p. 43).

90 La contraposición entre esas dos concepciones del yo ha sido expuesta, con cierto dramatismo, por Kemp Smith. Véase su *The Philosophy of David Hume*, pp. 47-51 y 73-76.

91 Cfr. J. L. McIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", pp. 83-84; J. I. Biro, *Hume's Difficulties with the Self*, p. 46. Ambos comentaristas remiten a su vez a K. Smith, *op. cit.*, pp. 13-16, aunque en ese lugar Smith, explícitamente, sólo habla, como decíamos, de las dos concepciones del yo en conflicto, pero no de dos concepciones de asociación distintas.

asociación de ideas que parece haber en Hume. Mientras en una las ideas son asociadas por la mente<sup>92</sup>, en la otra las ideas se asocian directamente entre sí<sup>93</sup>, sin necesidad de ninguna otra cosa, como los objetos físicos se atraen unos a otros por la gravedad (T, 10; T, 12; T, 92; T, 289). Estas diferentes formas de entender la asociación de ideas se deberían a la influencia conflictiva de Hutcheson y Newton<sup>94</sup>. Nosotros pensamos que, en Hume, no existen esas dos concepciones distintas de entender las relaciones de asociación y la mente. No obstante ser cierto que en los textos de Hume pueda parecer que se encuentra apoyatura para ambas concepciones de la asociación de ideas y de la mente, a nosotros nos parece que la única concepción que hay en Hume es la de tipo - newtoniano<sup>95</sup> y que, por tanto, bastaría con el yo como sistema de percepciones

---

92 Entre los comentaristas que piensan que esta es la única forma de entender la asociación que hay en Hume, se pueden citar, a modo de ejemplos, a R. P. Wolff (cfr. "Hume's Theory of Mental Activity", pp. 104-105) y a Barco (cfr. "La teoría de la asociación en Hume", pp. 63-64). Este último, haciéndose eco de lo que dice Wolff, señala que "la asociación entre la causa y el efecto no es directa [como ocurre con la gravedad], sino que necesitan el concurso de la mente, pues solamente ella ante la presencia de la causa (o el efecto) pasa invariablemente al efecto (o la causa) ausente. De aquí que la metáfora de la *gentle force* haya que tomarla con ciertas reservas, pues la impresión no afecta nunca a otra impresión, sino a la mente" (*ibid.*).

93 Cfr. Nathanson, *loc. cit.*, p. 43-44. No obstante Nathanson cree, como declamos, que "las propensiones son propiedades de la mente más bien que de las percepciones" (*ibid.*), con lo cual viene a situarse también entre los comentaristas que citábamos en la nota anterior. Igualmente Pflaum piensa que si Hume hubiera puesto el peso de la conexión entre ideas en el sentimiento inherente a ellas, no hubiera habido necesidad de una mente separada independiente de las impresiones y de las ideas, aunque él cree que Hume no lo hizo (Cfr. *op.cit.*, p. 164; véase también la nota 90 del capítulo 1).

94 Una vez más, ha sido Kemp Smith quien primero ha planteado la conflictividad de esta doble influencia por lo que respecta al yo (*ibid.*).

95 Quizás convenga recordar, una vez más, lo que dice Hume en T, 253:

La mente es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. (...) La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente...

para poder explicar las diversas actividades que se atribuyen a la mente<sup>96</sup>. En consecuencia, trataremos, en primer lugar, de mostrar que ese punto de vista es el único que hay en Hume y, después, expondremos cómo un yo así entendido es capaz de realizar las actividades que se atribuyen a una mente.

### 7.3.3. Yo-observador *versus* yo-mecanicista.

Como decíamos, ha sido Kemp Smith quien primero ha planteado la cuestión de que en Hume hay dos concepciones distintas y, en parte, contrapuestas del yo, que se deberían a las influencias conflictivas de Hutcheson y Newton. La influencia del primero le habría llevado a suponer un yo "observador" distinto de las percepciones observadas, mientras que el influjo del segundo le habría conducido a defender un yo consistente únicamente en percepciones<sup>97</sup>. Nuestra tesis, como hemos dicho, es que no existe tal conflicto de influencias y que éste último es el único yo que se encuentra en los textos de Hume. Además, de existir semejante conflicto entre dos concepciones distintas

---

96 En un contexto distinto, McGlynn ha defendido una tesis semejante (cfr. "The Two Scepticisms in Hume's *Treatise*", pp. 436-437).

97 Desde una perspectiva distinta Rábade viene a plantear un problema muy similar:

He aquí uno de los grandes escollos del empirismo inglés: puede ser y es empirismo radical en cuanto al origen de los contenidos, pero, paradójicamente, es un empirismo "supraempírico" a la hora de explicar el manejo de esos contenidos. Dicho de otra manera, la absoluta pasividad del sujeto que se postula expresamente para que todo contenido se deba a la experiencia, tiene que acabar siendo una cierta actividad, difícilmente justificable desde la experiencia, una vez que, habidos los contenidos, los sometemos a complejas combinaciones ("La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume", p. 34).

Cfr. también McKae, "Perceptions, Objects and the Nature of Mind", p. 158; Nathanson, *op. cit.*, p. 41 (la oposición en este último es entre una mente como haz de percepciones y una mente con propensiones, en adición a las percepciones).

del yo, parece que, por implicación, el naturalismo y el positivismo que nosotros venimos atribuyendo a Hume, también entrarían en conflicto. Nosotros pensamos que tampoco hay tal conflicto entre naturalismo y positivismo y que uno y otro son perfectamente armonizables en el tema del yo.

Un yo newtoniano, como el que nosotros vemos en Hume, sería un yo formado por una serie de elementos -las percepciones- que unidos por medio de "fuerzas" -la semejanza y la causalidad- que se establecen entre ellos, forman un sistema. Este yo es el que defiende Hume en todo momento. Las razones en las que basamos nuestra posición son las siguientes:

En primer lugar, todos los textos en los que Hume trata de decirnos lo que es la mente, nos la presentan como formada por percepciones sucesivas relacionadas por la semejanza y la causalidad: T, 261; T, 207; T, 252; T, 277; A, 24-25; D, 406-407. "La mente -nos dirá Hume en T, 253- es una especie de teatro en el que distintas percepciones se presentan en forma sucesiva; pasan, vuelven a pasar, se desvanecen y mezclan en una variedad infinita de posturas y situaciones. (...) La comparación del teatro no debe confundirnos: son solamente las percepciones las que constituyen la mente..." O de una manera más sucinta en el *Abstract*: "la mente es sólo la idea de percepciones particulares" (A, 25). No hay, que nosotros sepamos, ningún lugar en que Hume hable explícitamente de la mente en otro sentido (hutchesoniano). Kemp Smith ha sugerido que los tres textos siguientes, del libro II de *Tratado*, estarían hablando de un yo observador (hutchesoniano) distinto de los ítems observados<sup>98</sup>:

---

98 Cfr. *op. cit.*, p. 74.

Es evidente que la idea, o, más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto (T, 317).

La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que está relacionada (T, 354).

Mientras el yo, o persona idéntica de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones somos íntimamente conscientes, es el *objeto* inmediato del orgullo y la humildad, el *objeto* del amor y del odio es alguna otra persona, de cuyos pensamientos, acciones y sensaciones no somos conscientes. La experiencia nos muestra tal cosa con suficiente evidencia (T, 329).

Estos tres textos, a nuestro juicio, lo que dicen es 1) que tenemos una idea o impresión del yo; 2) que somos conscientes en todo momento de ese yo; 3) que el yo tiene una identidad; y 4) que ese yo es el objeto inmediato del orgullo y la humildad. Ahora bien, no nos dicen 1) en qué consiste esa idea o impresión del yo; 2) qué clase de identidad tiene ese yo, y 3) qué es el yo objeto del orgullo y la humildad. En consecuencia, que en estos textos se presuponga una distinción entre el yo y las percepciones, sólo es sostenible si el yo se entiende previamente como algo diferente de las percepciones. Pero eso, además de que es lo que se pretendía probar, lo ha negado Hume por extenso (T, 253). Por tanto, no nos parece que apoyen una concepción del yo observador. La apoyatura textual, pues, más o menos explícita, es para el yo mecanicista.

En segundo lugar, tampoco se hallan, frente a lo que ha sugerido Kemp Smith, textos en los que, si no explícitamente, sí de un modo tácito, Hume esté presuponiendo un yo "observador" hutchesoniano. Las referencias de Smith a los temas y lugares en que Hume haría tal presuposición, que, según él, son

múltiples<sup>99</sup>, son siempre muy genéricas y poco explícitas: en el tratamiento de la moral y en el tratamiento del problema del conocimiento; "en la doctrina de la simpatía, sobre la que su doctrina de la creencia será después modelada"; en su argumentación sobre la causalidad; en su tratamiento del espacio y del tiempo<sup>100</sup>. K. Smith va a limitarse a considerar sólo la causalidad. Veamos, pues, su argumentación sobre ella:

Todo lo que se puede observar, señala Hume, es mera secuencia de eventos. Sin embargo, distinguimos ciertas secuencias como causales de otras que son consideradas como meramente accidentales. ¿Qué nos lleva a establecer esta distinción? Multiplicidad, esto es, repetición de instancias no es suficiente; porque lo que no puede ser observado en un caso, no es más observable en un número de casos. ¿Cuál es, entonces, el proceder de Hume en este momento crítico de su argumento? Precisamente el proceder de Hutcheson en su ética. Dado que la necesidad causal no es más observada, o descubierta de otra manera en lo que es observado, que lo es el bien y el mal morales, y dado que aun así nos encontramos en posesión de la creencia en ella, debe, declara Hume, ser buscada en el observador<sup>101</sup>.

A continuación Smith va a citar el siguiente texto de T, I, III, XIV, en apoyo de su propuesta:

Aunque los distintos casos semejantes que originan la idea de poder no tienen influjo entre sí, ni pueden producir *en el objeto* ninguna cualidad nueva que pueda ser modelo de esa idea, *la observación* en cambio de esa semejanza produce *en la mente* una impresión nueva que es su verdadero modelo... La necesidad, pues, es el efecto de esta observación, y no consiste en otra cosa que en una impresión interna de la mente... Si no lo vemos de esta forma no tendremos jamás la más remota noción de ella, no seremos capaces de atribuirle ni a objetos internos o externos, ni al espíritu o al cuerpo, ni a causas o efectos (T, 164-165).

---

99 Cfr. *op. cit.*, p. 48

100 Cfr. *ibid.*

101 *Op. cit.*, p. 48.



Por último, Smith concluye su argumentación señalando que "este sentimiento, así originado en el yo cuando actúa como *observador*, es, sostiene Hume, el original, el 'modelo' de nuestra idea de necesidad causal"<sup>102</sup>.

¿Prueba esto la existencia de un yo observador hutchesoniano, distinto del sistema de percepciones? A nuestro juicio, no. El que Hume hable de un yo o mente que observa (o que asocia) no debe interpretarse en el sentido de que está suponiendo un yo distinto de un sistema de percepciones, si en dichas expresiones el yo puede entenderse como un sistema de percepciones, que es lo que propone Hume en los lugares en que explícitamente explica su concepto<sup>103</sup>. Que se pueden entender en ese sentido, lo mostraremos en el punto siguiente al analizar las actividades mentales del yo como sistema de percepciones. Es cuando se olvida su propuesta de lo que es el yo, cuando determinados pasajes resultan problemáticos<sup>104</sup>. Dicho de otra manera, las expresiones en las que se podría entender que Hume está suponiendo un yo observador, son expresiones totalmente comprensibles y coherentes sin necesidad de dicha suposición, reductibles a otras en las que basta con un yo como sistema de percepciones<sup>105</sup>.

---

102 *Ibid.*

103 Cfr. J. L. McIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", p. 84.

104 Cfr. J. I. Biro, "Hume's Difficulties with the Self", pp. 47-48.

105 Para una reducción de ese tipo de las frases "Yo veo una silla" y "Yo soy consciente de mí mismo como una serie de percepciones", véase N. Pike, "Hume's Bundle Theory of the Self", pp. 679-682. Cfr. también T. L. Beauchamp, "Self Inconsistency or Mere Self Perplexity?", pp. 40-41.

Desde otra perspectiva, F. Wilson ha tratado de hacer algo semejante, a saber, mostrar que las propensiones -especialmente la que está en la base de la inferencia causal- son reductibles a -o analizables en términos de- leyes (cfr. "Hume's Theory of Mental Activity", esp. pp. 112-116) y que, por tanto, el asociacionismo de Hume sería compatible con cierta actividad de la mente (reductible a leyes).

Una vez que ha explicado su idea del yo, lo que dice en la vieja terminología racionalista adquiere un nuevo significado. Además, esa forma de expresarse es lógico que la utilice Hume, puesto que, como hemos reiterado en múltiples ocasiones, no pretende que cambiemos nuestra forma de hablar<sup>106</sup>, sino que tomemos conciencia de lo que significan las palabras<sup>107</sup>.

En tercer lugar, la concepción de un yo mecanicista es totalmente coherente con el desarrollo que hace Hume de otros temas relacionados con ella, como, por ejemplo, el problema de la libertad<sup>108</sup>. En el mundo mental, dirá Hume, hay una necesidad semejante a la que hay en el mundo físico:

Estando convencidos de que no sabemos de cualquier clase de causación más que meramente la *constante conjunción* de objetos y la consecuente *inferencia* realizada por la mente del uno al otro, y encontrando que universalmente se admite que se dan ambas circunstancias en las acciones voluntarias, más fácilmente nos vemos inducidos a reconocer que la misma necesidad es común a toda causa. Aunque este razonamiento pueda contradecir los sistemas de muchos filósofos al atribuir necesidad a las determinaciones de la voluntad, encontraremos, al reflexionar, que disienten tan sólo en palabra y no en sus auténticas opiniones (E, 92)<sup>109</sup>.

---

106 "De igual manera -dirá Hume- puede decirse *sin forzar la propiedad del lenguaje*, que una determinada iglesia, originalmente de ladrillo, se derrumbó, y que la parroquia reconstruyó la misma iglesia en piedra arenisca, de acuerdo con la arquitectura moderna" (T, 258).

Al respecto puede verse García de Oteiza, *La Identidad Personal en Hume*, p. 83; C. Mellizo, "Reflexión sobre la doctrina humeana de la identidad personal", p. 179.

107 Todos los argumentos que hemos esgrimido contra la posición de Smith creemos que con ligeros cambios se pueden aplicar igualmente a la propuesta de Nathanson (cfr. *op. cit.*, pp. 41-44). Además su respuesta a la objeción que recoge en la p. 43, que sería *grosso modo* nuestra propuesta, se basa únicamente en el texto de T, 225. Pero este texto, como hemos repetido varias veces a lo largo de este trabajo, habría que entenderlo a la luz de la concepción del yo que expone después Hume, esto es, la imaginación no hay que entenderla como algo distinto de los principios que se establecen entre las percepciones.

108 Un análisis de las dos secciones del *Treatise* (T, II, III, I-II) que Hume dedica a "La libertad y la necesidad", puede verse en P. Ardall, *Passion and Value in Hume's Treatise*, pp. 80-92.

109 Véanse también E, 88; E, 94n y T, 171.

Esta idea de que en el mundo mental hay una necesidad semejante a la del mundo físico es difícilmente compatible con un yo activo, y, por el contrario, armoniza perfectamente con un yo mecanicista.

Terminamos este apartando, por tanto, concluyendo que no hay dos concepciones conflictivas del yo en Hume, sino una sola, en la que el yo se entiende dentro del marco general newtoniano de la filosofía de Hume. Igualmente, creemos que no existe ningún conflicto entre el positivismo y el naturalismo de Hume. No existe un yo naturalista en su filosofía. Hay, eso sí, principios o fuerzas naturales que no podemos explicar, que relacionan los componentes de la mente<sup>110</sup>, pero no un yo naturalista. El naturalismo en Hume significa que esos principios o fuerzas naturales son el origen de nuestras creencias en la causalidad, en los objetos externos o en el yo, pero no ninguna otra cosa.

#### **7.3.4. Las actividades de la mente**

Como acabamos de señalar, el yo, entendido al modo humeano que venimos exponiendo, puede realizar las mismas actividades y cumplir las mismas funciones que se le atribufan al yo sustancial, único e idéntico, tradicional.

La primera de las actividades de la que cualquier concepción del yo debe dar cuenta es, sin duda, la autoconciencia que cada uno tenemos de

---

110 Así, en T, 92, dirá Hume:

He reducido los principios de unión de ideas a tres principios generales [semejanza, contigüidad y causalidad], y afirmado que la idea o impresión de un objeto introduce naturalmente la idea de otro semejante, contiguo o conectado con el primero.

nosotros mismos y que Hume, como señalábamos, no niega en ningún momento. Ser autoconsciente, dentro de la concepción de la mente que nosotros estamos atribuyendo a Hume, sería tener dentro del sistema de percepciones que es la mente una percepción refleja que tenga como referente el sistema de percepciones al que pertenece. En terminología humeana, se trata de una impresión de reflexión. Al hablar de cómo surge la idea del yo, Hume afirma que "la mayoría de los filósofos parece inclinarse a pensar que la identidad personal surge de la conciencia, no siendo ésta sino una percepción refleja" (T, 636)<sup>111</sup>.

Igualmente, las demás actividades de la mente, dentro de esta concepción, consistirían, nada más, en que ocurran ciertas percepciones dentro del sistema de percepciones en que consiste<sup>112</sup>. Pensar, creer, reflexionar, atribuir identidad a algo, en suma, realizar cualquier acto mental, es simplemente que ocurra una percepción en la mente:

Nada hay nunca presente a la mente -dirá Hume- que no sean sus percepciones, y todas las acciones de ver, oír, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación. En ningún caso puede la mente ejercerse en una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*" (T, 456)<sup>113</sup>.

---

111 Un análisis semejante en este punto, puede encontrarse, como declamos, en N. Pike, *Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense*, pp. 680-682. Cfr. también Montes Fuentes, *op. cit.*, p. 104.

112 Cfr. Don Garrett, "Hume's Self-Doubts about Personal Identity", p. 345.

113 Véase también T, 67. La contraposición con Descartes es una vez más inevitable. Este había escrito: "¿Pero que soy entonces? Una cosa que piensa. Y ¿que es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, que entiende, que afirma, que niega, que quiere, que no quiere, que imagina también, y que siente" (*Meditaciones*, II, AT VII, 28).

Si la mente de una persona es un sistema de percepciones, tener un pensamiento determinado es simplemente que ese pensamiento aparezca en el sistema de percepciones que es la mente de esa persona<sup>114</sup>.

Desde una perspectiva estrictamente epistemológica, que es la que a nosotros más nos interesa, el problema fundamental del yo sería si un sistema de percepciones puede realizar los actos mentales propios del conocer<sup>115</sup>. Después de lo que llevamos dicho, ya debe estar claro que la respuesta a esta cuestión, a nuestro juicio, es positiva. Veamos cómo puede ser eso.

Conocer dentro de la concepción de la mente que venimos defendiendo en Hume, consistiría en la incorporación de una nueva percepción, impresión o idea, simple o compleja, al sistema de percepciones que es el yo. Y la incorporación de una percepción al yo es no sólo que pase a formar parte del conjunto de percepciones que lo forman, sino, además, que se ponga en relación con los demás componentes del sistema, de manera que esa referencia a un sistema de percepciones es algo indispensable para que se produzca conocimiento. "Los objetos externos -dirá Hume- se ven y se tocan, y se manifiestan a la mente; esto es, adquieren tal relación con un montón conectado de percepciones, que influyen muy notablemente sobre éstas al aumentar su número mediante reflexiones y pasiones presentes, abasteciendo a la memoria de ideas" (T, 207). Ahora bien, con esto, se podrá argüir, no se ha solucionado totalmente el problema, puesto que un aspecto fundamental de todo acto de conocer, que falta por explicar, es que el conocer es un fenómeno

---

114 Cfr. García de Oteyza, *La identidad personal en Hume*, pp. 77-78.

115 Cfr. Penelhum, *Hume*, p. 86.

consciente<sup>116</sup>. Desde nuestra perspectiva, "este «darse cuenta» en que viene a consistir el conocimiento"<sup>117</sup> es, como decíamos hace un momento, también explicable. En última instancia, como señalábamos, la toma de conciencia no sería nada más que una percepción refleja que tiene como referente esa relación de pertenencia de una percepción al sistema.

Por lo que respecta a la división que la lógica tradicional establecía entre aprehensión, juicio y razonamiento, como actos del entendimiento, Hume también hará una reducción de los mismos a percepciones:

Un error muy notable consiste en la división común de los actos del entendimiento en *aprehensión, juicio y razonamiento*, y en las definiciones que damos de ellos. Se define a la aprehensión como examen simple de una o más ideas. El juicio, como la separación o unión de ideas diferentes. El razonamiento, como la separación o unión de ideas diferentes mediante la interposición de otras, que muestran la relación que aquellas tienen entre sí. Pero estas distinciones y definiciones son falaces en puntos muy importantes. *Primero*: porque está lejos de ser verdad el que, en todo juicio que hagamos, unimos dos ideas diferentes; en efecto, en la proposición *Dios existe*, o en cualquier otra concerniente a la existencia, la idea de existencia no es una idea distinta que unamos a la del sujeto, y capaz de formar mediante la unión una idea compuesta. *Segundo*: igual que formamos de este modo una proposición que contiene solamente una idea, podemos también ampliar nuestra razón sin emplear más de dos ideas, y sin necesidad de recurrir a una tercera que sirva de término medio. Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos. En general, todo lo que podemos afirmar con respecto a estos tres actos del entendimiento es que, examinados desde una perspectiva adecuada, se reducen al primero, no siendo sino formas particulares de concebir nuestros objetos (T, 96n).

Si esto es correcto, como nosotros creemos, no tiene sentido alguno la crítica tantas veces repetida en la literatura sobre Hume que recogíamos más arriba de que "los pasos que dio con tanto éxito al tratar la causalidad y los objetos externos no son aceptables para el yo, porque el tipo de explicación

---

116 Cfr. Rábade, S.: *La estructura del conocer humano*, p. 15.

117 *Ibid.*

adecuado para ellos asume que hay un yo o mente"<sup>118</sup>, que tendría que ser activo, esto es, capaz de realizar una serie de actividades mentales.

Concluimos, por tanto, este apartado afirmando que el yo, como sistema de percepciones, no sólo puede realizar todas las actividades mentales, entre las que están las propias del conocer, que tradicionalmente se atribulan al yo sustancial, simple e idéntico, sino también las que se atribuyen a un yo activo, observador de tipo hutchesoniano.

### 7.3.5. Hume en su laberinto

Con frecuencia, las reflexiones que Hume hace en el Apéndice sobre la teoría que ha expuesto de la mente en la sección "De la identidad personal" han sido consideradas como una muestra inequívoca de que la filosofía de Hume, una vez más, desemboca en el escepticismo. De nuevo, las palabras de Rábade pueden servirnos como muestra de la opinión más extendida:

¿Por qué esta trágica sensación de fracaso al final de su camino epistemológico? (...) Toda la gnoseología de Hume es, básicamente, un análisis de los actos, procesos y contenidos de la mente; pero, cuando llega el momento de hacerse problema de la mente misma, ésta desaparece. La situación, aparte de paradójica, repetimos que resulta trágica para el sistema en su totalidad. Porque esos actos *de la mente*, esos procesos *de la mente*, esos contenidos *de la mente* tienen sentido y valor en su ineludible referencia a la mente. Si desaparece la mente, resulta que estamos analizando actos, procesos y contenidos que no son *de nadie*. (...)

(...) Lo más grave es que llegamos a que el yo mismo es una "ficción". Si tiene que haber alguien que finja esta ficción, parece que ese alguien tiene que ser el yo, el cual, al negarse por reducirse a ficción, no tiene más remedio que afirmarse como autor de la ficción. Tenía Hume toda la razón al decir que estaba en un laberinto sin salida<sup>119</sup>.

---

118 Robison, "Hume on Personal Identity", p. 697.

119 Hume y el fenomenismo moderno, pp. 373-375.

Desde una posición distinta, D. F. Pears viene a decir lo mismo:

Su total retractación de su teoría de la identidad personal [en el Apéndice]... es un hecho, y un hecho importante, ya que, si miramos su filosofía como una totalidad, vemos que tiene serias consecuencias. Su filosofía no es, en la mayor parte, ni abstracta ni alejada de los intereses humanos. Se ocupa ampliamente de la moralidad, la política, la estética y la religión. En todos estos campos, constantemente apela a la idea de alma. Pero la idea de alma era precisamente la idea que era incapaz de situar sobre un fundamento adecuado. Por tanto, hay una debilidad importante, una debilidad que él mismo admite, en la base teórica de su ciencia de la naturaleza humana<sup>120</sup>.

Nosotros pensamos, una vez más, que el problema que plantea Hume y la solución que le da no ha sido entendida correctamente. En palabras de nuestro autor, "su laberinto" es el siguiente:

Hay dos principios que no puedo hacer compatibles, a pesar de que tampoco esté en mi poder renunciar a ninguno de ellos. Estos principios son *que todas nuestras percepciones distintas son existencias distintas, y que la mente no percibirá jamás conexión real alguna entre existencias distintas*<sup>121</sup>. Si nuestras mentes tuvieran como sujeto de inhesión algo simple e individual, o si la mente percibiera alguna conexión real entre ellas, no habría dificultad alguna. Por mi parte, debo solicitar el privilegio del escéptico y confesar que esta dificultad es demasiado ardua para mi entendimiento (T, 636).

Sin embargo, estos principios, como se han encargado de resaltar una gran parte de los comentaristas<sup>122</sup>, no son contradictorios (aun más, el segundo

---

120 "Hume on Personal Identity", pp. 49-50.

121 Heinemann ha apuntado que estos dos principios tienen raíces leibnizianas, procediendo el primero del principio de la identidad de los indiscernibles, y estando el segundo conectado con la idea de Leibniz de que "es totalmente verdadero que no hay ninguna influencia real de una sustancia creada sobre otra" (*Nuevo sistema de la naturaleza*, Gerh., VI, 608). Por eso concluirá que "la filosofía de Hume es una filosofía pluralista: racionalista en sus asunciones, empírica en su proceder, escéptica de necesidad en sus resultados, porque es imposible verificar la incompatibilidad de las suposiciones racionales por la experiencia" (*David Hume*, pp. 51-52).

122 Cfr. Smith, *op. cit.*, p. 558; Passmore, *Hume's Intentions*, p. 83; Anderson, *Hume's First Principles*, p. 34; García Roca, *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*, p. 232; Robison, W. L., "Hume on Personal Identity", p. 695; Montes Fuentes, *op. cit.*, pp. 183-184; D. Garrett, "Hume's Self-Doubts about Personal Identity", p. 339; J. L. McIntyre, "Is Hume's Self Consistent?", p. 81; S. Nathanson, *op. cit.*, p. 36; J. Bricke, *op. cit.*, p. 97-98; Fogelin, *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*, pp. 100 y ss.; Flage, *op. cit.*, pp. 146-147.



derivaría del primero<sup>123</sup>), a no ser que se "atribuya al conjunto [de percepciones que forman la mente] una simplicidad y una identidad reales" (T, 635). Ahora bien, Hume ha negado por extenso que pueda hacerse una atribución tal con algún fundamento<sup>124</sup>. ¿En qué consiste, pues, la incompatibilidad que ve Hume?

Para Kemp Smith, lo que Hume ve como inconsistente con los dos principios es la conciencia de la identidad personal, esto es, el libro II necesita de una conciencia de la identidad personal que el libro I no puede proporcionarnos. En el Apéndice, Hume estaría reconociendo este hecho<sup>125</sup>. Con la exposición que hemos hecho de lo que dice Hume en el libro I y de nuestra propuesta interpretativa sobre ello ya creemos haber mostrado que la sugerencia de Smith nos parece errónea. Nuestra opinión, expresada en pocas palabras, es que no hay contradicción entre la propuesta del libro I y la del libro II ni por lo que respecta a la identidad mental ni por lo que respecta a la identidad personal. En el libro I Hume no niega que nosotros tengamos conciencia de la identidad personal, lo que dice es que esa conciencia es de un sistema de percepciones no de algo simple e idéntico estrictamente hablando.

---

123 Smith, *ibid.*

124 McRae ha defendido que Hume sí atribuye una identidad y simplicidad reales a la mente y que por eso surge la incompatibilidad. Esta tendría su origen en que Hume usa el término objeto en dos sentidos. "En uno es un objeto intencional y como tal la palabra objeto es elíptica, ya que es siempre el objeto *de* conciencia, o pensamiento, o la mente. Es en este sentido en el que para Hume nuestras percepciones son nuestros objetos. El otro sentido de objeto es el de cosa o entidad existiendo individualmente... Cuando los objetos son tomados en el primer sentido, las percepciones tienen necesariamente, en virtud del significado de "objeto", referencia a la unidad de la conciencia; cuando los objetos son tomados en el segundo sentido, tienen referencia a una colección de la que forman las partes... Hay una inconsistencia en no tomarlos unívocamente en uno u otro [sentido] al decidir la cuestión de si la mente es compuesta o simple" (*loc. cit.*, pp. 164-165).

Nuestra posición al respecto creemos que ha quedado claramente expuesta en el punto 7.2.

125 Cfr. *op. cit.*, pp. 555-558.

Tampoco nos parece que la causa de su desasosiego sea, como piensa un gran número de comentaristas<sup>126</sup>, el que no pueda explicar, como había hecho con la creencia causal y la creencia en los objetos externos, la creencia en el yo sin presuponer que hay una mente activa distinta de las percepciones. Como hemos explicado por extenso, en Hume la única idea de mente que hay es la de un sistema de percepciones y ésta es suficiente para dar cuenta de todas las actividades que se le exigían a una mente simple e idéntica al estilo racionalista<sup>127</sup>.

Igualmente nos parece desacertada la propuesta de Behan. Para este comentarista, "las contradicciones y absurdos" (T, 633) de los que Hume toma conciencia [en el Apéndice] infectan toda su 'teoría del mundo intelectual' (T, 633); [de manera que] las dificultades de Hume relativas a la identidad personal conciernen a su posición en los libros II y III tanto como a su posición en el libro I"<sup>128</sup>. "La teoría de la identidad personal de Hume entra en conflicto específicamente con su filosofía moral y política. Su teoría de los juicios morales requiere que una persona, el sujeto de las valoraciones morales, tenga un carácter moral 'duradero o constante' y unos 'principios mentales [también] duraderos'. Su teoría de la identidad personal no hace posible afirmaciones de carácter duradero más allá del alcance de la memoria, porque conduce a la conclusión de que 'no tenemos criterio exacto' (T, 262) por el que decidir tales pretensiones. Su teoría política requiere propiedad, derecho y obligación, que 'no admite grados'. Estos a su vez exigen una 'relación interna' (T, 527; véase

---

126 Véanse nuestras pp. 357 y ss. y nuestra nota 87 de este mismo capítulo.

127 Remitimos a lo dicho en los puntos 7.3.2, 7.3.3 y 7.3.4.

128 "Hume's Labyrinth", 730.

también T, 310; 491; 515) entre el objeto y la persona; y si no hay 'criterio exacto' para las pretensiones de identidad personal más allá del alcance de la memoria, parecería que no hay base en la identidad de una persona a través del tiempo para obligaciones que no admiten grados"<sup>129</sup>.

A nuestro juicio, la base textual de esta propuesta es sumamente débil, ya que descansa prácticamente sobre la afirmación de T, 262 de que "no tenemos un criterio exacto" para decidir sobre la identidad personal. Como creemos haber mostrado y seguiremos mostrando en lo que nos resta de este capítulo, nosotros pensamos que Hume sí admite una identidad personal duradera, aunque no sea perfecta ni simple.

Recientemente García de Oteyza<sup>130</sup> ha defendido que "en el Apéndice al *Tratado sobre la naturaleza humana*, Hume rechaza su teoría de la identidad personal considerándola insatisfactoria"<sup>131</sup>. Los problemas que llevarían a Hume a ese rechazo son los siguientes:

1º) Su concepción de las percepciones como entidades independientes "que deja sin explicar el hecho de que una percepción mía no podría ser de nadie más"<sup>132</sup>.

2º) "La aparente circularidad entre las explicaciones de la causalidad y la identidad personal y el hecho inexplicable de que las percepciones ocurran como miembros de un haz particular"<sup>133</sup>.

---

129 *Loc. cit.*, pp. 737-738.

130 En su tesis *La Identidad Personal en Hume*, de 1984.

131 *Op. cit.*, p. 72.

132 *Op. cit.*, p. 98.

133 *Ibid.*

3º) "La concepción de la memoria que tiene Hume no puede dar cuenta del acceso especial que las personas tienen a su pasado"<sup>134</sup>.

4º) En el sistema de Hume no hay modo de distinguir los errores de la memoria de los recuerdos verídicos<sup>135</sup>.

5º) Otro problema para Hume, que surge de la caracterización de la memoria basada sólo en criterios mentales, es el siguiente: Hume no toma en consideración la base física de la mente y por tanto, no puede dar cuenta de la base causal apropiada que explica los mecanismos de la memoria"<sup>136</sup>.

A nosotros también esta interpretación nos parece errónea. Primero, porque no creemos que Hume rechace su teoría de la identidad personal. Ya hemos argumentado por extenso esta tesis en los puntos 7.3.2 y 7.3.3. Segundo, porque los problemas<sup>137</sup> que, según la intérprete, le llevan a ese rechazo no son tales problemas. Muchos de ellos ya han sido resueltos a lo largo de nuestra exposición y los que no lo han sido pensamos que se pueden solucionar de una forma similar. Nosotros no lo vamos a hacer, puesto que nos alejaría un poco de nuestro objetivo, pero no queremos, sin embargo, dejar de señalar que la deficiencia fundamental que, a nuestro juicio presenta la propuesta de García de Oteyza, y de la que derivan lo que ella considera problemas para Hume, es que entiende el yo como un haz de percepciones<sup>138</sup> y no como un sistema, como

---

134 *Op. cit.*, p. 106.

135 Cfr. *op. cit.*, pp. 109-110.

136 *Op. cit.*, p. 110.

137 En realidad García de Oteyza se limita a hacerse eco de los problemas que plantean principalmente Stroud en su libro, ya reiteradamente citado, *Hume*; y Pears en su "Hume's Account of Personal Identity".

138 Cfr. *op. cit.*, pp. 66-71.

venimos proponiendo nosotros. La diferencia entre una y otra concepción, como señalábamos, es considerable. Mientras el concepto de "haz" hace referencia a unos componentes independientes unidos accidentalmente, el concepto de sistema significa un conjunto de elementos que mantienen entre sí relaciones de interdependencia. Dicho de otra manera, cada uno de los componentes es lo que es en función de las relaciones que mantiene con los demás componentes del sistema. Es curioso que la mayoría de los problemas que expone García de Oteyza tienen su origen en la supuesta distinción e independencia de las percepciones que forman la mente. Y es cierto que Hume expone que las percepciones son distintas e independientes unas de otras, e incluso en el sentido que García de Oteyza da a esa distinción e independencia: "decir que dos percepciones son distintas, significa al menos que es posible que exista una sin la otra"<sup>139</sup>. Ahora bien, ya decíamos que junto a esa distinción "formal", creemos que se puede hablar de una interdependencia "funcional", estructural o sistémica que hace que todo el conjunto tenga una unidad mucho mayor que la de un simple haz.

¿Por qué, entonces, la insatisfacción de Hume? Vayamos al propio texto del Apéndice, para intentar hallar la respuesta.

En primer lugar, frente a lo que han sostenido algunos comentaristas<sup>140</sup>, la insatisfacción de Hume no proviene de la crítica que ha realizado de la concepción racionalista de un yo sustancial simple e idéntico. Cuando en el Apéndice termina de resumir dicha crítica, Hume dice claramente que mis

---

139 *Op. cit.*, pp. 95-96.

140 Brett, "Substance and Mental Identity in Hume's *Treatise*", p. 125.

razonamientos parecen tener hasta aquí suficiente evidencia" (T, 635), es decir, Hume está satisfecho con la crítica que ha hecho de dicha concepción.

En segundo lugar, afirma que "su explicación es defectuosa, cuando paso a explicar el principio de conexión que enlaza unas [percepciones] con otras y nos hace atribuir al conjunto una simplicidad e identidad reales" (*ibid.*). Estas palabras ponen de manifiesto, por tanto, que la insatisfacción de Hume es con su explicación de por qué atribuimos al yo "una simplicidad e identidad reales". En concreto, lo que le desazona, según dice unas líneas más adelante, es su incapacidad para explicar "los principios que enlazan nuestras sucesivas percepciones en nuestro pensamiento o conciencia. A este respecto -continúa- me es imposible descubrir teoría alguna que me satisfaga" (T, 635-636).

Ahora bien, no se entiende por qué Hume no está satisfecho con su explicación, siendo ésta la misma que había dado para explicar la identidad de los objetos materiales, a saber, la transición fácil en la sucesión de percepciones relacionadas que constituyen una mente<sup>141</sup>. Evidentemente, la única posibilidad es que crea que en la identidad personal hay algo más que en la identidad de los objetos materiales, de lo que no es capaz de dar una explicación por esa transición fácil en la sucesión de percepciones relacionadas. La diferencia más importante entre los objetos materiales y el yo, posiblemente sea la autoconciencia que éste tiene y de la que parece que carecen aquellos. Ahora bien, esta autoconciencia, como vemos, se puede explicar con una mente que es un sistema de percepciones. ¿Dónde está, entonces, el problema de Hume?

---

141 Cfr. Don Garrett, *loc. cit.*, p. 338.

A nuestro juicio, aunque Hume puede presentar una concepción del yo coherente y omniexplicativa dentro del marco general positivista -newtoniano-, como hemos venido argumentando, no está del todo convencido que dicha teoría, ni ninguna otra de las conocidas, pueda dar cuenta del sentimiento de unidad y de identidad que tenemos de nosotros mismos<sup>142</sup>. Planteado de un modo más claro y en relación con las tesis que nosotros venimos defendiendo, en el Apéndice Hume estaría mostrando sus dudas acerca de "reducción al mínimo" que ha hecho de su naturalismo dentro de su positivismo en el tema del yo y, por extensión, en los demás temas<sup>143</sup>. Pero no es que Hume crea que

---

142 Cfr. García Roca, *op. cit.*, p. 234. También L. E. Loeb creemos que apunta a una tesis semejante, cuando señala que "pienso que Hume tuvo una intuición firme y relativamente fuerte de que la identidad personal requiere una relación intrínseca entre las percepciones anteriores y posteriores, o entre las partes y estadios temporales anteriores y posteriores de una persona. Esta explica sus dudas en el Apéndice" ("Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity", p. 223). En la medida en que la causalidad es una relación extrínseca, según Loeb, no podría proporcionar esa relación intrínseca que requeriría la identidad personal.

143 Habría, además, evidencia indirecta que apoyaría lo que estamos diciendo. Después de la publicación de los dos primeros volúmenes del *Treatise*, Henry Home envió copias de ellos a Hutcheson. Una vez leídos, éste escribió que "estaba muy sorprendido por la gran agudeza de pensamiento y de razonamiento de una mente totalmente libre tanto de los prejuicios de los sabios como de los del vulgo" (Scottish Record Office, GD 24/1/553, fol. 158; citada por D. Raynor en "Hume and Berkeley's *Three Dialogues*", p. 238). Además, expresó su deseo de reunirse con Hume, y, de hecho, se reunieron aquel invierno. Probablemente en esa reunión Hutcheson le planteó a Hume algunas objeciones sobre los dos libros del *Treatise*, a las que Hume trató de responder en una carta y luego en el Apéndice. Consideraré -decía Hume en esa carta- más detenidamente todos los pormenores que me menciona... Y, más adelante, añadía "nuestra conversación juntos me ha proporcionado una idea, con la que aumentará la 2ª edición" (L, I, 39). Si tenemos en cuenta que Hutcheson estaba en contra de la idea de un yo como sistema de percepciones, como puso de manifiesto en una carta escrita en 1727 a un amigo suyo, no es difícil conjeturar que entre las objeciones que le planteara en su conversación se encontrara su oposición a tal propuesta. Si esto fue así, en el Apéndice, que es el aumento que Hume añade a la 1ª edición, estaría desarrollando esa idea sugerida por la conversación con Hutcheson. Dicho de otra manera, los segundos pensamientos de Hume sobre el yo, estarían causados por las objeciones de Hutcheson al yo como sistema de percepciones. Estas objeciones se pueden deducir de la carta mencionada de Hutcheson a su amigo. En ella decía:

Por lo que respecta a su noción de mente como sólo un sistema de percepciones, imagino que encontrará que cada uno tiene una percepción inmediata [y] simple del yo; a la que todas sus otras percepciones están de alguna manera conectadas, de otra forma no puedo concebir cómo me puede

hay ningún tipo de incoherencia, ni ningún tipo de conflicto entre uno y otro. Simplemente estaría poniendo de manifiesto sus dudas sobre una teoría explicativa que ha propuesto, que, a su juicio, no sólo es coherente y, desde luego, con capacidad explicativa para todos los hechos conocidos sobre el asunto, sino también superior a las teorías rivales, que carecen de la base experiencial que tiene la suya, pero que no acaba de convencerle del todo. Esto llevaría aparejado que Hume no rechace su teoría en tanto no tenga otra con un poder explicativo superior. Eso es lo que ocurrió de hecho. Hume nunca rechazó su teoría, sino que tanto en los dos libros restantes del *Treatise* como en el resto de su obra siguió manteniéndola. Dos ejemplos como muestra, uno del *Abstract* y otro de los *Dialogues*:

El alma, en la medida en que podemos concebirla, no es sino un sistema o serie de percepciones diferentes, como las de calor y frío, amor y odio, pensamientos y sensaciones; todas ellas reunidas, pero carentes de una perfecta simplicidad o identidad. Descartes mantenía que el pensamiento era la esencia de la mente; no este o aquel pensamiento, sino el pensamiento en general. Lo cual parece ser absolutamente ininteligible, puesto que todo aquello que existe es particular: Y, por lo tanto, han de ser nuestras diversas percepciones particulares las que compongan la mente. Digo que *componen* la mente, no que *pertenecen* a ella. La mente no es una sustancia, en la que inhieran las percepciones. Esta noción es tan ininteligible como la noción *cartesiana* de que el pensamiento o la percepción en general es la esencia de la mente. No tenemos idea alguna de sustancia de ningún género, puesto que sólo tenemos ideas de lo que se deriva de alguna impresión, y no tenemos impresión de sustancia alguna, sea material o espiritual. No conocemos nada sino cualidades y percepciones particulares. En lo que se refiere a nuestra

---

afectar el placer o la pena por alguna acción, afección o percepción pasada; o cómo puede haber alguna unidad en la persona, o algún deseo de felicidad futura o de aversión a la miseria. Mis percepciones pasadas o futuras no son mi presente, pero serían tan distintas como sus percepciones [lo] son de las mías: esto es por lo demás de lo que creo que somos conscientes (Hutcheson a William Mace, 6 sept. 1727; *European Magazine* (1788), p. 258 -citado por D. Raynor, *loc. cit.*, pp. 237-).

Habrían sido, por tanto, estas objeciones las que habrían llevado a Hume a replantearse si el sentimiento de unidad que tenemos de nosotros mismos no requiere una explicación distinta de la proporcionada por su teoría o cualquier otra. Para todo esto puede verse D. Raynor, *loc. cit.*, pp. 237-239.



idea de cuerpo, un melocotón, por ejemplo, es sólo la idea de un particular sabor, color, figura, tamaño, consistencia, etc. Así, nuestra idea de mente es sólo la idea de percepciones particulares, sin la noción de cosa alguna a la que llamamos sustancia, sea simple o compuesta (A, 24-25).

¿Qué es el alma del hombre? Un compuesto de diversas facultades, pasiones, sentimientos, ideas; unidos todos ellos, ciertamente, en un sólo yo o persona, pero distintos entre sí. Cuando razona, las ideas que son las partes de su discurso, se disponen según cierta forma u orden, que no se mantiene intacto por un momento, sino que deja lugar inmediatamente a otra ordenación. Nuevas opiniones, nuevas pasiones, nuevos afectos y nuevos sentimientos hacen su aparición y diversifican continuamente la escena mental, produciendo en ella la más gran variedad, y la más rápida sucesión, que puedan imaginarse... Una mente cuyos actos, sentimientos e ideas no sean distintos y sucesivos, una mente que sea totalmente simple e inmutable, es una mente que carece de pensamiento, de razón, de voluntad, de sentimiento, de amor, de odio; en una palabra, no es una mente en absoluto. Es abusar de los términos darle ese apelativo (D, 406-407).

Si esta interpretación que proponemos es acertada, el resto del texto del Apéndice no presenta ya ningún problema para reconciliarlo con la lectura que hemos defendido de la sección "De la identidad personal". Efectivamente, su propuesta positiva es la siguiente:

Si las percepciones son existencias distintas, forman un conjunto sólo por estar mutuamente conectadas. Pero el entendimiento humano es incapaz de descubrir conexión alguna entre existencias distintas. Solamente *sentimos* una conexión o determinación del pensamiento al pasar de un objeto a otro. Por tanto, se sigue que el pensamiento solamente descubre la identidad personal, al reflexionar sobre la serie de percepciones pasadas que componen una mente, las ideas de esas percepciones son sentidas como mutuamente conectadas y pasando mutuamente de unas a otras. Por extraordinaria que pueda parecer esta conclusión, no tiene por qué sorprendernos. La mayoría de los filósofos parecen inclinarse a pensar que la identidad personal *surge* de la conciencia, no siendo ésta sino un pensamiento o percepción refleja (T, 635).

Con otras palabras esto mismo es lo que allí decía.

#### **7.4. LA IDEA DEL YO EN EL LIBRO II DEL *TREATISE***

Después de la dura crítica a que somete Hume el concepto del yo de la filosofía tradicional y racionalista en el libro I del *Treatise*, parecería lógico que

prescindiera de semejante concepto en su teoría de las pasiones y en su planteamiento de la moral. Sin embargo, y de un modo en apariencia chocante, desde el inicio mismo del libro II del *Treatise*, Hume habla como si aceptara esa concepción tradicional y racionalista del yo que tan denostadamente ha intentado rebatir. Algunos ejemplos que se pueden citar de ese uso son los siguientes<sup>144</sup>:

Es evidente que la idea, o, más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto (I, 317).

Es evidente que, como en todo momento somos íntimamente conscientes de nosotros mismos y de nuestros razonamientos y pasiones, sus ideas deberían excitarnos con mayor vivacidad que las ideas de los sentimientos y pasiones de cualquier otra persona (T, 339).

Estos hechos han llevado a muchos interpretes a acusar a Hume de una contradicción flagrante. Así Rábade afirma:

Que se puede argumentar que no tiene sentido operar con la realidad del yo tras haber reconocido que carecemos de todo conocimiento de dicha realidad, es un hecho. Pero, a decir verdad, Hume no pasó a la historia como modelo de pensamiento coherente<sup>145</sup>.

O poco más adelante:

El lector, sin embargo, no deja de sorprenderse por el hecho de que, una vez terminado el análisis epistemológico, del libro I del *Treatise*, nos encontremos en el II con un lenguaje casi totalmente nuevo respecto al yo. Porque si en el lib. I se nos había dicho que no hay idea del yo, ahora se habla con toda naturalidad de la idea del yo. Si en el lib. I se nos había dicho que el yo no era nada más que una sucesión de percepciones, ahora nos encontramos con que se califica de durable a la existencia del yo. Si en el lib. I no fuimos capaces de llegar al conocimiento del yo, ahora nos encontramos con que son frecuentes las expresiones que nos hablan de presencia íntima

---

144 Más ejemplos se pueden encontrar en T, 320; T, 340; T, 354; T, 318; T, 286.

145 Hume y el fenomenismo moderno, p. 340 y "Fenomenismo y yo personal en Hume", p. 34.

del yo, conciencia inmediata del yo (algo precisamente por lo que atacaba a Descartes), etc.<sup>146</sup>

Mucho más irónicamente Laird sostiene que:

Aquí podría parecer que se ha abusado claramente del privilegio de pensar como el sabio y hablar como el vulgo<sup>147</sup>.

Para K. Smith, la contradicción del Hume también es clara: "en el libro I del *Treatise* la existencia de una impresión del yo es explícitamente negada, mientras su teoría de las pasiones «indirectas», expuesta por extenso en el libro II, se la hace descansar en la asunción de que experimentamos de hecho una impresión del yo y que esta impresión nos está siempre presente"<sup>148</sup>. La razón de esta contradicción, según Smith, estaría en que Hume escribió primero los libros II y III del *Treatise*, y posteriormente el libro I<sup>149</sup>.

Estas acusaciones, que, sin duda ninguna, encuentran apoyatura en los propios textos de Hume, creemos, sin embargo, que están equivocadas. Es demasiado claro el supuesto choque entre dos concepciones contrapuestas como para que alguien con cierta inteligencia -y esto hasta los lectores más contrarios a Hume se lo reconocen- pueda caer en él. Parece más razonable intentar solucionar el problema haciendo una interpretación en la que no exista tal contradicción<sup>150</sup>. A nuestro juicio y en consonancia con lo que venimos

---

146 *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 340-341 y "Fenomenismo y yo personal en Hume", pp. 34-35.

147 *Hume's Philosophy of Human Nature*, p. 162.

148 *Op. cit.*, p. v.

149 Evidentemente hay lecturas que entienden la contraposición entre el yo del libro I y el del libro II (y el III) de un modo menos radical. Véase, por ejemplo, Arce Carrascoso, "Creencia y simpatía en Hume", pp. 15-20.

150 Kabade parece que hace un intento en esa dirección al distinguir entre el yo visto epistemológicamente y el yo psicológico-moral. No obstante, sigue manteniendo su acusación de inconsistencia. Véase *Hume y el fenomenismo moderno*, pp. 339-340.

diciendo, ha sido la interpretación errónea de los análisis de la identidad personal realizados por él en el libro I lo que ha llevado a esa aporía insoluble. Cuando Hume está negando la identidad en un sentido estricto y la simplicidad del yo como las habían postulado los racionalistas, no por eso está negando que el yo sea algo de lo que somos íntimamente conscientes<sup>151</sup>. Eso sí ahora de lo que somos conscientes es de un sistema de percepciones<sup>152</sup>. El propio Hume lo expresa en los inicios del libro II:

Este objeto [de las pasiones del orgullo y la humildad] es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima (T, 277).

Y esto no pensamos que sea una fórmula de compromiso "entre el "haz de percepciones" del libro anterior (T, 252) y esa "impresión... de nosotros mismos ... siempre íntimamente presente" (T, 317), como sugiere Félix Duque<sup>153</sup>. Más bien creemos que es la expresión nítida de su pensamiento. No vemos por qué esta descripción es poco convincente, ni tampoco encontramos en Hume el reconocimiento de la carencia de una conciencia íntima de esa sucesión. Por el contrario, lo que Hume dice, en el lugar a que hace referencia F. Duque, es lo siguiente:

---

151 Véase la sección 7.2 de este mismo capítulo.

152 Cfr. Don Garrett, "Hume's Self Doubts about Personal Identity", p. 341, aunque este comentarista habla de un haz de percepciones, mientras que nosotros creemos que se debe hablar de un sistema. Además, D. Garrett piensa que la idea del yo "es obviamente 'una idea general o abstracta' (T, 17-24), que consiste, como tal, en una idea particular o en una percepción particular, asociada (vía un término general) con una costumbre o disposición a hacer surgir los recuerdos (y otras ideas) de percepciones asociadas con esta percepción particular por una cierta clase de semejanza y/o causalidad". Dicha idea surgiría de modo semejante a como surgen las ideas de espacio y tiempo, sin necesidad de que haya una impresión separada y distinta de ellas. Obviamente, nosotros no compartimos la tesis de que la idea del yo es una idea general o abstracta. La idea del yo es una idea compuesta muy compleja por la gran cantidad de componentes y de relaciones cruzadas entre ellos, pero no una idea general o abstracta.

153 Nota 7 al libro II: *De las pasiones*, en su ed. del *Tratado*, p. 447.

En lo que a mí respecta, siempre que penetro más íntimamente en lo que llamo *mi mismo* tropiezo en todo momento con una u otra percepción particular, sea de calor o frío, de luz o sombra, de amor u odio, de dolor o placer. Nunca puedo atraparme a *mi mismo* en ningún caso sin una percepción, y nunca puedo observar otra cosa que la percepción (T, 252).

Estas afirmaciones de Hume, a nuestro juicio, sí están apoyando que somos íntimamente conscientes de la sucesión de percepciones relacionadas, esto es, del sistema de percepciones en que consiste el yo.

Por último F. Duque sostiene que "tampoco parece razonable atribuir una pasión determinada a una sucesión de percepciones"<sup>154</sup>. A nuestro juicio, lleva razón, a no ser que esa atribución consista en que esa pasión forme parte de la citada sucesión de percepciones y sea, por tanto, un elemento constituyente de ese sistema que es el yo. Sólo cuando se va con el prejuicio del sustancialismo y se entienden las percepciones, entre las que se encuentran las pasiones, como accidentes, necesitan aquellas un sujeto de inhesión al que atribuirles. La situación cambia radicalmente si nos olvidamos de semejantes conceptos<sup>155</sup>.

---

154 *Ibid.*

155 Una concepción coincidente en muchos puntos con la que estamos defendiendo es la sostenida recientemente por Montes Fuentes. Su posición se podría resumir en el siguiente párrafo:

¿Cómo hacer compatibles las tesis del libro I del *Treatise*, en donde Hume negó que existiera una idea del yo, con las afirmaciones aquí manifiestas [se refiere a las siguientes citas: T, 278; T, 303; T, 287]? Por otra parte, ¿no se había mantenido en este estudio [cap. III] que no existía, en Hume, un conocimiento del yo?

Respondiendo a la primera pregunta, creo que ya quedó analizado anteriormente que la idea del yo que Hume rechaza en el libro I del *Treatise*, es la idea de un yo sustancial. Pero, ¿qué tipo de yo es el que Hume afirma en el libro II? Se trata de un yo entendido como "sucesión conectada de impresiones" (T, 277). Un yo así definido aparece como el objeto de pasiones tan opuestas como son el orgullo y la humildad. "Este objeto es el yo, o esa sucesión de ideas e impresiones relacionadas de que tenemos memoria y conciencia íntima" (T, 277). Así la pretendida inconsistencia entre los libros desaparece.

Nos resta por aclarar por qué, entonces, Hume en determinados momentos, de los que el texto doblemente citado de T, 317 es el más representativo, parece que vuelve a la forma de hablar tradicional y racionalista. Dos son las razones que, desde nuestro punto de vista, se pueden aducir:

En primer lugar, una vez que el libro I ha aclarado lo que se puede entender y lo que no se puede entender por el yo, y en el libro II ha dado algunas pistas más del modo correcto de hacerlo, no tiene ningún inconveniente en adoptar la forma convencional de hablar. Ya hemos insistido muchas veces en que el propósito de Hume no es que cambiemos nuestra forma de hablar cotidianamente, sino que tomemos conciencia de lo que significan las palabras que utilizamos, de la base experimental en que se sustentan.

En segundo lugar, no hay que olvidar que los términos que utiliza Hume hay que entenderlos con el significado nuevo que él les ha dado. Hecho esto, cambia totalmente el significado de sus expresiones. Volviendo al conflictivo texto de T, 317, no es excesivamente difícil interpretarlo a la luz de su concepción expuesta. Pensamos que toda la dificultad del mismo está en aclarar lo que se debe entender por "la idea, o, más bien, la impresión que tenemos de nosotros mismos". Dejando para más abajo el problema de que hable de una impresión más bien que de una idea, a nuestro modo de ver, esta impresión es una impresión que, formando parte del sistema de percepciones que es el yo, tiene por referente el propio sistema de percepciones, o, si se prefiere, la sucesión relacionada de las mismas. Entendida de este modo, creemos que el texto ya deja de chocar con la concepción del yo defendida en el libro I por nuestro autor.

Para terminar con este tema, nos referiremos brevemente a la explicación que da Kemp Smith de la contradicción entre los libros I y II. Como ya hemos dicho en otra parte de este trabajo<sup>156</sup>, nos parece difícilmente sostenible la tesis de que Hume "entró en su filosofía a través de la puerta de la moral", como consecuencia de la influencia de Hutcheson, y mucho más difícil aceptar la carta de Hume a un médico (L, I, 12-18) como evidencia externa en apoyo de esa tesis. A nuestro juicio, lo que prueba esa carta es que lo que a Hume le abrió una nueva escena del pensamiento fue ver que podía aplicar el método experimental a las ciencias morales. Estos son los orígenes de su pensamiento, que, a su vez, lleva aparejado que sea el libro I lo que escribe en primer lugar y que haya unidad y armonía en la concepción del yo de los tres libros. No vemos nosotros razones para la tesis, que se desprende de lo que dice Smith, de que la influencia de Hutcheson es fundamental en los libros II y III, mientras que la de Newton lo sería en el libro I. Esta última, como esperamos haber dejado claro, es prioritaria a lo largo de todo el *Tratado*, según nuestra opinión.

Otro problema de menor calado que el anterior que también ha planteado el análisis del libro II con respecto al libro I es, como apuntábamos, que en aquel Hume habla no sólo de la idea del yo, sino también de la impresión del yo. Esta sería necesaria porque la simpatía requiere una impresión que pueda transmitir fuerza y vivacidad a las ideas de las pasiones y sentimientos de los otros que nosotros tenemos, cosa que una idea no podría

---

156 Véase la nota 19 del capítulo I.

hacer<sup>157</sup>. Los textos más significativos en los que Hume se refiere a esa impresión del yo son los siguientes:

Es evidente que la idea, o, más bien la impresión que tenemos de nosotros mismos, nos está siempre presente, y que nuestra conciencia nos proporciona una concepción tan viva de nuestra propia persona que es imposible imaginar que haya nada más evidente a este respecto (T, 317).

Cuando todas estas relaciones [de semejanza, contigüidad, consanguinidad, trato, amistad, etc.] se aúnan llevan la impresión de nuestra propia persona -o autoconciencia- a la idea de los sentimientos o pasiones de los demás hombres, y nos las hacen concebir del modo más vivo e intenso (T, 318).

La idea de nuestra propia persona nos está íntimamente presente en todo momento, y transmite un grado sensible de vivacidad a la idea de cualquier otro objeto con el que esté relacionada. Esta idea vivaz se transforma gradualmente en una verdadera impresión, ya que estas dos clases de percepción son en gran medida idénticas, y difieren sólo en los grados de fuerza y vivacidad (T, 354).

Obviamente, la impresión de la que está hablando ahora Hume no es la impresión que ha negado por extenso en el libro I que exista, esto es, la impresión de un yo sustancial, simple e idéntico en sentido estricto. La impresión de la que está hablando Hume tiene que ser una impresión de reflexión, esto es una impresión que surge al pensar en la idea que tenemos de nosotros mismos como sistema de percepciones sucesivas relacionadas. Aunque Hume no se refiere, que nosotros sepamos, en ningún lugar al proceso por el que surge tal impresión, sí lo hace, en cambio, a cómo las ideas de las pasiones de los demás llegan a convertirse en impresiones, y lo que nos dice coincide con lo que estamos apuntando nosotros:

Por instantáneo que pueda parecer este cambio de la idea en impresión, está originado por ciertas concepciones y reflexiones... (T, 317).

---

157 Cfr. Penelhum, "The Self in Hume's Philosophy", pp. 17-18.



La idea vivaz de un objeto se parece siempre a su impresión; nos es posible sentir malestar y dolor por la mera fuerza de la imaginación, y hasta hacer que una enfermedad tenga realmente lugar a fuerza de pensar con frecuencia en ella. Pero esto es más notable en las opiniones y afecciones, y es sobre todo en estos casos donde una idea vivaz se transforma en impresión. Nuestras afecciones dependen de nosotros mismos y de las operaciones internas de nuestra mente más que de cualquier otra impresión, y por esta razón surgen más naturalmente de la imaginación y de toda idea vivaz que nos hagamos de esas afecciones (T, 319).

Es decir, es al reflexionar sobre las ideas vivas de las pasiones de los demás, cuando surgen en nosotros pasiones semejantes (impresiones de reflexión), que tendrían su origen en esas ideas. Esto mismo es lo que ocurriría con la impresión del yo. Al reflexionar sobre la idea que tenemos de nosotros mismos surgiría la impresión del yo.

Por todo lo expuesto, finalizamos este apartado afirmando la tesis que pretendíamos probar, a saber, que no hay contradicción entre el libro I y el libro II del *Tratado* en lo referente a la concepción del yo<sup>158</sup>.

## **7.5. RECAPITULACIÓN: POSITIVISMO Y NATURALISMO EN LA CONCEPCIÓN DEL YO**

Por todo lo dicho, pensamos que en la concepción del yo que acabamos de exponer, igual que en la relación causal y en el conocimiento de los objetos externos, aparecen también los dos componentes de la filosofía humeana, a saber, el positivismo y el naturalismo.

El componente positivista, como hemos mostrado, es el que va a llevar a Hume, por una parte, a rechazar cualquier concepción del yo que suponga la existencia de un algo desconocido, sea una sustancia o cualquier otra cosa. No

---

158 Montes Fuentes también ha defendido una tesis semejante. Véase *op. cit.*, p. 108.

es que Hume rechaza toda idea del yo; rechaza sólo aquella que, de acuerdo con su principio positivista de derivación, no tiene base en la experiencia y, por tanto, es una idea carente de sentido, esto es, Hume rechaza la idea racionalista de un yo sustancial, simple e idéntico en sentido estricto.

Por otra parte, su positivismo le llevará a proponer de una forma positiva que el yo está compuesto únicamente por percepciones relacionadas entre sí por semejanza y causalidad, es decir, que el yo es un sistema de percepciones. Pero no sólo eso, la explicación del yo y del mundo mental que dará Hume es una explicación que está tan condicionada por su positivismo, que nos atreveríamos a calificarla de mecanicista. El yo es un sistema de percepciones, en el que sus componentes se relacionan entre sí por medio de una serie de principios naturales al modo como los objetos materiales se atraen unos a otros por medio de la gravedad. No hay en Hume, en consonancia con su positivismo, otro yo distinto "observador" (hutchesoniano), como ha sugerido Kemp Smith. Dicho yo no es propuesto nunca por Hume y el yo como sistema de percepciones, que es el único que explícitamente propone, puede realizar todas las actividades que se le atribuyen al yo observador. Esto, además, no lleva a negar el naturalismo de que venimos hablando.

El componente naturalista en la concepción del yo humeana viene dado por los principios naturales, que habrá que conocer en la experiencia, que van a llevar a su constitución, al unir a las distintas percepciones que lo forman en un sistema, y que van a hacer que creamos en ese yo como algo único e idéntico (con una identidad imperfecta). El naturalismo de ese modo queda armonizado dentro del marco general newtoniano-positivista de la filosofía de Hume. Por

eso hemos calificado su filosofía de positivismo y la hemos adjetivado de naturalista.

## RESUMEN Y CONCLUSIONES

Nuestro objetivo ha sido mostrar que Hume llevó a cabo una fundamentación del conocimiento humano y no sólo una crítica destructiva de él. Esa fundamentación la hemos calificado de positivismo naturalista. Con el término "positivismo" hemos hecho referencia a que el conocimiento tiene que partir y fundamentarse en los "dados" en la experiencia y a que las ciencias experimentales se tomarán como modelo que Hume pretenderá extender a las ciencias humanas y a todo el saber en general, incluida la filosofía, con los efectos destructivos que eso tiene para la metafísica. Con el adjetivo "naturalismo" hemos querido significar el papel destacado que los principios naturales de la imaginación tiene en la constitución del conocimiento de las cuestiones de hecho, sin olvidar que ese dinamismo debe ser controlado y, en su caso, corregido por la razón.

Centrándonos en nuestra propuesta interpretativa general, en primer lugar, hemos rastreado la literatura humeana para buscar los antecedentes de nuestra interpretación y poner de manifiesto las insuficiencias que, a nuestro juicio, presentan tanto las lecturas naturalistas como las positivistas realizadas hasta ahora. Con respecto al naturalismo, señalábamos que no compartimos su idea central de que "la total subordinación de la razón al instinto y al sentimiento es el factor determinante de la filosofía de Hume"<sup>1</sup> y, en

---

<sup>1</sup> K. Smith, "The Naturalism of Hume (I)", p. 208.

consecuencia, nos parece equivocado negar a la creencia un componente racional o intelectual, que a nuestro juicio es fundamental. También rechazábamos, frente a algunos defensores del naturalismo de Hume, que el escepticismo sea uno de los componentes fundamentales de su filosofía. Por lo que respecta al positivismo, en primer lugar, rechazábamos que Hume acepte que hay una separación nítida entre las investigaciones *a priori* y las empíricas, cayendo la filosofía del lado de aquellas. La filosofía, para Hume, en tanto que ciencia del hombre, es en parte una disciplina con base en la experiencia. Igualmente negábamos que Hume acepte la pretensión positivista de que la filosofía se reduzca a análisis conceptuales *a priori*. En consecuencia, decíamos, en su obra no hay una separación nítida entre los análisis semánticos y epistemológicos y los psicológicos. El positivismo de Hume consistirá en parte en que la ciencia de la naturaleza humana hay que construirla partiendo de la experiencia.

Después hemos expuesto las ideas centrales de nuestra interpretación:

1) Hemos hecho una amplia caracterización de lo que para nosotros es el positivismo naturalista de Hume. Su positivismo lo sistematizábamos en los cinco puntos siguientes: 1º) Todo conocimiento tiene que estar basado en lo "dado" en la experiencia; 2º) la ciencia experimental es el único conocimiento válido y el modelo a seguir para lograr un conocimiento objetivo; 3º) la filosofía no posee un método diferente de la ciencia; 4º) la tarea de la filosofía es hallar los principios generales comunes a todas las ciencias; 5º) niega la inteligibilidad de fuerzas o sustancias que se sitúen más allá de los hechos y las leyes establecidas por la ciencia y, en consecuencia, rechaza la metafísica especulativa. Con el término "naturalismo", referido a su teoría del conoci-

miento, hemos querido indicar que, para Hume, la mayor parte del conocimiento de las cuestiones de hecho que no es inmediato (presente a los sentidos y a la memoria) está basado en el dinamismo de la naturaleza humana; esto es, son una serie de principios de funcionamiento de aquella los que nos llevan, partiendo del conocimiento inmediato, a ir más allá de él y a que nos formemos creencias naturales prácticamente inevitables. Estos principios cabe entenderlos como tendencias, esto es, impulsos o instintos del ser humano. Además, hemos defendido que la razón, para Hume, debe corregir esas tendencias naturales, siendo su papel fundamental, al permitirnos distinguir entre creencias legítimas (razonables) y creencias ilegítimas (irrazonables). Al mismo tiempo, hemos rechazado que, porque Hume diga que el conocimiento está basado en el dinamismo "natural", habrá que considerarlo un irracionalista, un escéptico o un fideísta.

A continuación, hemos insistido en que positivismo y naturalismo son armonizables en Hume, bien es verdad que eso se consigue supeditando y constriñendo el naturalismo al positivismo.

2) Hemos concretado sus tesis más importantes sobre el conocimiento de las cuestiones de hecho, a saber, que Hume hace una valoración positiva de dicho conocimiento y de la inducción como el procedimiento válido para obtenerlo; que aunque los razonamientos inductivos proporcionan un conocimiento que es sólo probable e hipotético, es racionalmente aceptable y suficiente para la vida, y que este conocimiento se basa, por un lado, en la experiencia (positivismo) y, por otro, en consonancia con su concepción del hombre, en el dinamismo de la naturaleza humana, y en la aplicación por parte del entendimiento de unas reglas correctivas (naturalismo); destacando, al

mismo tiempo, su inevitabilidad y su valor supervivencial: no podemos dejar de creer en él y hasta ahora nos ha permitido sobrevivir como individuos y como especie y, además, no tenemos otra alternativa. También nos hemos referido a cómo la concepción que tiene Hume de los objetos materiales y de la mente está totalmente de acuerdo con su teoría del conocimiento.

Después, hemos expuesto la manera que tiene Hume de entender la ciencia del hombre y la naturaleza humana y cómo ambas van a condicionar de modo determinante su teoría del conocimiento. En primer lugar, hemos presentado el programa positivista de Hume y el modo cómo éste le hace entender la ciencia de la naturaleza humana. Esta, inevitablemente, es, en una parte importante, psicología; el método que debe utilizar es un método experimental semejante al de las ciencias de la naturaleza; y, en consecuencia, Hume cree en la unidad del conocimiento.

Seguidamente hemos expuesto que el naturalismo de Hume le lleva a entender al hombre como un ser racional e instintivo a la vez, sin que ninguna de estas dos facetas prevalezca sobre la otra. Esta concepción del hombre, hemos argumentado, llevó a Hume a entender que el conocimiento humano razonable es aquel que tiene en cuenta tanto un aspecto como otro de la naturaleza humana, rechazando de paso las concepciones que tienen en cuenta sólo la razón, esto es, el racionalismo y la filosofía tradicional, y la preponderancia absoluta que da a las pasiones la lectura naturalista de K. Smith. Además, en la medida en que la parte pulsional-impulsiva es la que proporciona la base par la acción, las metas últimas de la vida dependerían de ella, proporcionando así un marco general de racionalidad o de razonabilidad, dentro del que opera la razón.

La parte segunda de nuestro trabajo ha estado dedicada a exponer y analizar los dos principios fundamentales de la teoría del conocimiento humeana. Hemos defendido que ambos van a proporcionar la base para ver la epistemología de Hume como un positivismo naturalista; dichos principios se pueden entender como los pilares sobre los que se asienta la *construcción* de una teoría del conocimiento, y no sólo, aunque también, como los instrumentos de crítica de la metafísica tradicional y racionalista. El modo correcto de entender la relación entre impresiones e ideas, hemos argumentado en primer lugar, es considerar a éstas como derivadas de aquellas, no como copias, ni tampoco como imágenes mentales. Este principio, de acuerdo con el positivismo de Hume, es una generalización empírica que, al mismo tiempo, le va a proporcionar el criterio con el que distinguir los conocimientos válidos, es decir, los conocimientos empíricamente fundados de los que no lo están (como ocurre con los principales conceptos de la metafísica tradicional y racionalista). Además, dicho principio, desde un punto de vista semántico, va a proporcionar un instrumento con el que establecer cuál es la base empírica de las palabras que utilizamos y, por tanto, en qué sentido esas palabras son significativas.

Después, hemos defendido que el segundo principio de la teoría del conocimiento de Hume, la división del conocimiento en dos campos irreductibles, no le va a llevar a decir, frente al positivismo contemporáneo, que la filosofía cae del lado de las relaciones de ideas, sino que en gran parte se ocupa de las cuestiones de hecho. Este principio, a nuestro juicio, se debe interpretar de un modo positivo, significando esto que el conocimiento de las cuestiones de hecho y, más en concreto, el obtenido por inducción, se rige por unos criterios distintos de los del conocimiento de las relaciones de ideas. En



consecuencia, hemos negado que el análisis que realiza Hume de la causalidad y los razonamientos inductivos tenga que ser interpretado de modo escéptico. Según nuestra propuesta, Hume al poner de manifiesto la inexistencia de la conexión necesaria entre causa y efecto y la imposibilidad de reconvertir los razonamientos inductivos en razonamientos deductivamente válidos, estaría mostrando las deficiencias de la metafísica tradicional y racionalista, pero él no aceptaría que el conocimiento de las cuestiones de hecho no sea razonable por no ser deductivamente válido. A nuestro modo de ver, Hume defiende que el conocimiento de las cuestiones de hecho es un campo de conocimiento con entidad propia, que funciona con cánones distintos de los del razonamiento deductivo, cánones que habría que establecer empíricamente, y que nos proporciona creencias razonables.

Finalmente, en la parte tercera de nuestra tesis, hemos visto cómo el positivismo y el naturalismo también impregnan los análisis que hace Hume del conocimiento de los objetos externos y de la identidad personal, llevándole a hacer una propuesta positiva sobre el modo de entender ambos. En uno y otro caso, hemos defendido que, de acuerdo con su positivismo, los objetos materiales y las mentes son sistemas de percepciones conectadas entre sí; que, ni en unos ni en otras, en cuanto conocidos, se puede suponer nada que no sea accesible a la experiencia, como sustancias o sustratos desconocidos; que esto no significa hacer ninguna afirmación ontológica ni positiva ni negativa acerca de la existencia de objetos o mentes *en sí*, diferentes de las percepciones; que Hume no pretende en ningún caso que cambiemos nuestra forma de hablar, sino que seamos conscientes de lo que significan las palabras, esto es, de la base experiencial de las mismas. En consonancia con su naturalismo, Hume

sostendrá que tenemos creencias naturales razonables sobre los objetos externos y sobre los yoes, que surgen en ambos casos de los principios naturales de la imaginación que tiende a dar un mayor orden a lo dado en la experiencia, aunque ese orden no debe sobrepasar en ningún caso el campo de lo experienciable.

En el caso del yo, además, hemos tratado de mostrar que no existen dos concepciones que entran en conflicto entre un yo observador (hutchesoniano) y un yo mecanicista (newtoniano, que llevaría aparejado un conflicto entre positivismo y naturalismo. El yo como sistema de percepciones (newtoniano) es el único que hay en Hume, y puede realizar todas las funciones que se le atribúan no sólo al yo sustancial, único e idéntico, tradicional, sino también al yo observador-activo (hutchesoniano), aunque a costa de que el naturalismo se quede reducido dentro del marco general positivista. Quizás esta reducción de naturalismo, hemos sugerido, es la causa de la insatisfacción de Hume en el Apéndice. Asimismo, hemos tratado de mostrar que, frente a lo que pueda parecer, no hay contradicción entre la concepción del libro I y la del libro II del *Treatise*.

De acuerdo con todo esto, las conclusiones generales que se pueden extraer de nuestro trabajo son las siguientes:

1) Es posible hacer una lectura coherente global de la filosofía de Hume en general y de la teoría del conocimiento en particular, a pesar de los muchos problemas interpretativos de sus textos.

2) Según esa lectura, la filosofía de Hume tendría un carácter positivo y constructivo, aunque lleva aparejadas consecuencias destructivas para la

metafísica (de tipo tradicional y racionalista) y para los intentos de fundamentar racionalmente una religión natural.

3) El núcleo de esa lectura, a nuestro juicio, sería, con todas las matizaciones que se quiera, lo que hemos denominado positivismo naturalista.

4) Eso supone hacer una valoración positiva del conocimiento de las cuestiones de hecho: se puede tener un conocimiento razonable de la relación causal, del mundo externo y del yo, aunque ese conocimiento no pueda sobrepasar el ámbito de la experiencia y de la vida cotidiana. Dicho conocimiento, además, es suficiente para nuestra vida ordinaria. Desde esta perspectiva, negamos que Hume sea un escéptico.

5) El escepticismo de Hume, por tanto, se reduciría a negar que tengamos un conocimiento universal y necesario en las cuestiones de hecho, a negar que podamos conocer algo que trascienda el campo de la experiencia y de la vida cotidiana, y a negar que sea la razón el fundamento último de la acción, el conocimiento y la moral humanas; en definitiva a negar que una razón deductiva tenga las riendas de la vida humana.

6) Por contra, para Hume, en el hombre hay una parte pulsional-afectiva que es la que proporciona el marco general de razonabilidad dentro del que se va a mover la razón. Esto, desde luego, no supone negar un papel muy importante a esta última en la vida humana en general y en el conocimiento en particular. El papel de la razón en la filosofía de Hume nos parece a nosotros fundamental, aunque distinto del que se le había atribuido anteriormente.

## BIBLIOGRAFÍA

### A) OBRAS DE HUME:

-*The Philosophical Works of David Hume*. Ed. por T. H. Green y T. H. Grose. London, 1874-1875, 4 volúmenes; 2ª ed., 1882-1886; reed. Scientia Verlag, Aalen (Darmstadt), 1964.

-*A Treatise of Human Nature* (1739-1740). Ed. por L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 1888. (Reimpresión de 1973).

-*An Abstract of a Treatise of Human Nature* (1740). Ed. por J. M. Keynes y P. Sraffa. Cambridge, Cambridge University Press, 1938. Reimpreso con traducción castellana de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal por Revista Teorema, Valencia, 1977.

-*A Letter from a Gentleman to his friend in Edinburgh* (1745). Ed. por E. C. Mossner y J. V. Price. Edinburgh, University Press, 1967.

-*Enquiries Concerning the Human Understanding and Concerning the Principles of Moral*. Ed. por L. A. Selby-Bigge. Oxford, Clarendon Press, 2ª ed., 1902. (Reimpr. de 1972).

-*The Letters of David Hume*. Ed. de J. Y. T. Greig (2 vol.). Oxford, Clarendon Press, 1932. (Reimpr. de 1969).

-*New Letters of David Hume*. Ed. por R. Klibansky y E. C. Mossner. Oxford, Clarendon Press, 1954. (Reimpr. de 1969).

### B) TRADUCCIONES UTILIZADAS:

-*Tratado de la naturaleza humana* (1739-40), ed. de Félix Duque, 2 vol., Madrid, Editora Nacional, 1977. (Hay reed. posteriores: en Ed. Orbis,

Barcelona, 1984 en 3 vol., y en Ed. Tecnos, Madrid, 1988 en un vol.). Esta edición contiene también la *Autobiografía* (*My Own Life*) de Hume.

-*Tratado de la naturaleza humana* (1739-1740), estudio introductorio de F. Larroyo, trad. cast. de Vicente Viqueira, México, Ed. Porrúa, 1977. (Esta ed. reproduce la trad. que se publicó en Madrid, Ed. Calpe, 1923).

-*Un compendio de un Tratado de la naturaleza humana 1740*, (hay dos versiones: en biligüe y sólo en castellano), trad. cast. de Carmen García Trevijano y Antonio García Artal, Valencia, Cuadernos Teorema, 1977.

-*Abstract*, Intr., trad. cast. y notas de Alicia Olabuenaga, Barcelona, Ed. Humanitas, 1983.

-*Investigación sobre el conocimiento humano* (1748), ed. de Jaime de Salas Ortueta, Madrid, Alianza Ed., 1980.

-*Investigación sobre los principios de la moral* (1751), ed. y trad. de Gerardo López Sastre, Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral, 1991.

-*Investigación sobre los principios de la moral* (1751), ed., trad. y notas de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Ed. 1993.

-*De la moral y otros escritos* (contiene *Una investigación sobre los principios de la moral* (1751), *Un diálogo* y *Un resumen de un Tratado de la naturaleza humana* (1740)), pról., trad. y notas de Dalmacio Negro Pavón, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, 1982.

-*Ensayos políticos* (1741-1758), trad. y pról. de Enrique Tierno Galván, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1982<sup>2</sup>. (la 1ª ed. se publicó en Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1955).

-*Ensayos políticos* (1741-1758), estudio preliminar de Josep M. Colomer, trad. cast. de César Armando Gómez, Madrid, Tecnos, 1987. (Reproduce la trad. de una ed. anterior aparecida con un prólogo del mismo César Armando Gómez en Madrid, Unión Editorial, 1975).

-*Historia natural de la religión/ Diálogos sobre la religión natural* (1757/1779), trad. cast. de A. J. Cappelletti, H. López y M. A. Quintanilla, pról. de Javier Sádaba, Salamanca, Ed. Sígueme, 1974.

-*Historia natural de la religión* (1757), intr. y trad. cast. de Carlos Mellizo, Madrid, Ed. Tecnos, 1992.

-*Diálogos sobre la religión natural* (1779), trad. cast. de Carmen García Trevijano, con introd. de Manuel Garrido, Madrid, Ed. Tecnos, 1994.

-*Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales* (1757/1741-42), edición bilingüe con introducción, trad. cast. y notas de José Luis Tasset Carmona, Barcelona, Ed. Anthopos/MEC, 1990.

-*La norma del gusto y otros ensayos* (Ensayos de estética, 1), introd. y notas de José García Roca, trad. cast. de M<sup>a</sup> Teresa Beguiristain, Valencia, Cuadernos Teorema, 1980.

-*La norma del gusto y otros ensayos*, introd. y trad. cast. de M<sup>a</sup> Teresa Beguiristain, Barcelona, Ed. Península, 1989. (Contiene los mismos ensayos que el libro anterior, a los que se han añadido otros cinco nuevos).

-*Sobre el suicidio y otros ensayos* (contiene "Sobre la inmortalidad del alma"), selecc., pról. y trad. cast. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Ed., 1988.

-*Mi vida/ Cartas de un caballero a su amigo de Edimburgo*, ed. y trad. cast. de Carlos Mellizo, Madrid, Alianza Ed., 1985.

-"Carta al doctor Arbuthnot" (1734), trad. cast. de Carlos Mellizo, en *Revista de Occidente*, 148, septiembre de 1993, pp. 11-20.

-*Hume. Antología*, ed. de Vicente Sanfélix, Barcelona, Ed. Península (Textos Cardinales), 1986.

### **C) REPERTORIOS BIBLIOGRÁFICOS:**

DIAZ DIAZ, GONZALO: "David Hume en las letras españolas. Nota bibliográfica". *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y CC. de la Educación), XI, 1976, pp. 157-163.

HALL, ROLAND: *Fifty Years of Hume Scholarship. A Bibliographical Guide*, Edinburg, Edinburg University Press, 1978. (Recoge la bibliografía desde 1925 hasta 1976).

-----: "More Hume Bibliography". En *Philosophical Quarterly*, 26 (1976), pp. 92-101. (Contiene *Addenda y Corrigenda* de 1931 a 1970 y un *Supplement* de 1971 a 1975, a su libro anterior).

Desde 1978 hasta 1988, HALL ha estado publicando con cierta regularidad un artículo anual en el número de noviembre de *Hume Studies* con una bibliografía de todo lo que se ha publicado sobre Hume durante el año anterior. Estos artículos recogen la bibliografía de los años 1977 hasta 1985. En el número de noviembre de 1994, William E. MORRIS ha reanudado la publicación de ese artículo anual. En dicho número, recoge lo que ha aparecido en los últimos años bajo el título de "The Hume Literature, 1986-1993". Igualmente en el número 2 de 1995, vuelve a publicar "The Hume Literature, 1994", y anuncia que seguirá haciéndolo en años sucesivos.

JESSOP, T. E.: *A Bibliography of David Hume and of Scottish Philosophy From Francis Hutcheson to Lord Balfour*. London, Brown & Sons, 1938; reimp.: New York, Garland Publishers, 1983.

TODD, William B.: "David Hume. A Preliminary Bibliography". En TODD, William B. (Ed.): *Hume and the Enlightenment. Essays presented to Ernest Campbell Mossner*. Edinburgh, The University Press/Austin, The University of Texas, 1974, pp. 189-205.

TWEYMAN, Stanley: "Select Bibliography" de cada uno de los 6 volúmenes de TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995. (Las monografías están en el vol. I; los artículos y ensayos se hallan, ordenados por temas, en los distintos volúmenes, según las áreas que cubre cada uno).

#### **D) ESTUDIOS SOBRE HUME Y OTRAS OBRAS - CONSULTADAS:**

AGASSI, Joseph: "The Unity of Hume's Thought". *Hume Studies*, 10<sup>th</sup> Anniversary Issue, 1985 Supplement, pp. 87-109.

-----: "A Note on Smith's Term 'Naturalism'". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 240-243. (Originalmente apareció en *Hume Studies*, 12, 1 (1986)).

ALEJANDRO, José M<sup>a</sup>: "El atomismo gnoseológico de David Hume (1711-1776)". En *Pensamiento*, núm 128, vol. 32 (1976), pp. 383-403.

AMBLAR CORRECHER, Josefina: "Elementos semánticos en la Teoría de las Ideas de David Hume". En *Cuadernos de Filosofía y Ciencia* (Valencia), núm. 3, mayo, 1983, pp. 7-15.

ANDERSON, Robert Fendel: *Hume's First Principles*. Lincoln, University of Nebraska Press, 1966.

-----: "Hume's Account of Knowledge of External Objects". En *Journal of the History of Philosophy*, XIII (1975), pp. 471-480.

ARCE CARRASCO, José Luis: "Algunas consideraciones sobre causalidad en Hume". En *Crisis*, 66-67 (1970), pp. 277-281.

-----: "Creencia y simpatía en Hume". En *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), XI (1976), pp. 7-49.

ARDAL, PALL S.: *Passion and Value in Hume's Treatise*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1966.

-----: "Some Implications of the Virtue of Reasonableness in Hume's *Treatise*". En LIVINGSTON, D. W. AND KING, J. T. (ed.): *Hume. A Re-evaluation*. New York, Fordham University Press, 1976, pp. 91-106.

ASCHENBRENNER, Karl: "Psychologism en Hume". *Philosophical Quaterly*, XI (1961), pp. 28-38.

ASHLEY, L. AND STACK, M.: "Hume's Theory of the Self and its Identity". *Dialogue*, 13 (1974), pp. 239-254.

AYER, A. J.: *Lenguaje, verdad y lógica*. (Trad. cast. de Marcial Suárez). Barcelona, Ediciones Martínez Roca, 1971. (1<sup>a</sup> ed. en inglés: *Language, Truth and Logic*. London, Victor Gollancz, 1936 -reed. posteriormente en Harmondsworth, Penguin Books, 1971-).

-----: *El positivismo lógico*. (Trad. cast. de vv. aa.). Madrid, F.C.E., 1978, 1<sup>a</sup> reimp. (1<sup>a</sup> ed. en inglés: *Logical Positivism*, Chicago, The Free Press of Glencoe, 1959).



-----: *Los problemas centrales de la filosofía*. (Trad. cast. de Rodolfo Fernandez Gonzalez). Madrid, Ed. Alianza (AU), 1984<sup>2</sup>. (1ª ed. en inglés: *The Central Questions of Philosophy*. London, Weidenfeld and Nicolson, 1973).

-----: *Hume*. (Trad. cast. de J. C. Armero). Madrid, Alianza Editorial, 1988. (1ª ed. en inglés: Oxford, Oxford University Press, 1980).

BADÍA CABRERA, M. A.: "El telismo mitigado de los *Diálogos* de David Hume". *Diálogos* (Puerto Rico), 15 (1980), pp. 7-31.

-----: "Milagro, testimonio y verdad. El significado de la crítica de Hume". *Diálogos* (Puerto Rico), 17 (1982), pp. 37-52.

BARCO COLLAZOS, J. L. del: "La teoría de la asociación en Hume". *Anuario Filosófico*, 14 (1981), pp. 49-70.

-----: "La teoría de la impresión en Hume". *Anuario Filosófico*, 15 (1982), pp. 85-112.

-----: "Evidencia y verdad en la epistemología de Hume". *Anuario Filosófico*, 15 (1982), pp. 175-184.

BEATTIE, James: *The Philosophical and Critical Works of James Beattie*, Facsimile Editions Prepared by Bernhard Fabian, 2 vols., Hildesheim/New York, Georg Olms Verlag, 1975.

BEAUCHAMP, Tom L.: "Self Inconsistency or Mere Perplexity". *Hume Studies*, V, 1 (1979), pp. 37-44.

BEAUCHAMP, T. L. and ROSENBERG, A.: *Hume and the Problem of Causation*. New York/ Oxford, Oxford University Press, 1981.

BEAUCHAMP, T. L. and MAPPES, T. A.: "Is Hume Really a sceptic About Induction?". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. II, pp. 73-90.

BECK, Lewis White: "A Prussian Hume and a Scottish Kant". En *Essays on Kant and Hume*, New Haven and London, Yale university Press, 1978, pp. 111-129.

BEHAN, D. P.: "Hume's Labyrinth". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 730-745. (Originalmente apareció en *History of Philosophy Quarterly*, 2, 3 (1985)).

BENNETT, Jonathan: *Locke, Berkeley, Hume: Temas Centrales*. (Trad. cast. de José Antonio Robles), México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1988. (1ª ed. en inglés: Oxford, Clarendon Press, 1971).

BERKELEY, George: *The Works of George Berkeley, Bishop of Cloyne*. Edited by A. A. Luce and T. E. Jessop, 9 vols., London, Thomas Nelson and Sons Ltd., 1948-1957.

-----: *Tratado sobre los principios del conocimiento humano*. (Intro., trad. cast. y notas de Concha Cogolludo Mansilla). Madrid, Ed. Gredos, 1982.

-----: *Tres diálogos entre Hilas y Filónús*. (Intr., trad. cast. y notas de Concha Cogolludo Mansilla). Madrid, Alianza Ed., 1990.

-----: *Comentarios Filosóficos. Introducción manuscrita a los Principios del conocimiento humano. Correspondencia con Johnson*. (Intrd., trad. cast. y notas de José Antonio Robles). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1989.

BERMUDO AVILA, José Manuel: *El Empirismo. De la pasión del filósofo a la paz del sabio*. Barcelona, Montesinos ed., 1983.

BIRO, J. I.: "Hume on Self-Identity and Memory". *The Review of Metaphysics*, XXX (1976), pp. 19-38.

-----: "Hume's Difficulties with the Self". *Hume Studies*, vol. V, n. 1 (1979), pp. 45-54.

-----: "Hume's New Science of the Mind". En D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 33-63.

BLACK, Max: *Inducción y probabilidad*. (Trad. cast. de Pascual Casañ y Rafael Beneyto). Madrid, Cátedra, 1984.

BOAD, C. D.: "Hume's Theory of the Credibility of Miracles". En SENSORSKE & FLEMING (ed.): *Human Understanding. Studies in the Philosophy of David Hume*. Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1965, pp. 86-98.

BOSWELL, James: *La vida del doctor Samuel Johnson*. Madrid, Espasa-Calpe, col. Austral.

BRANDT, Reinhard: "The Beginnings of Hume's Philosophy". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 117-127.

BREAZEALE, Daniel: "Hume's Impasse". *Journal of the History of Philosophy*, XIII (1975), pp. 311-333.

BRICKE, John: "Hume on Self-Identity, Memory and Causality". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 167-174.

-----: *Hume's Philosophy of Mind*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1980.

BROILES, R. David: *The Moral Philosophy of David Hume*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1969.

BROUGHTON, Janet: "Hume's Ideas About Necessary Connection". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), 217-244.

-----: "What Does the Scientist of Man Observe?". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 155-168.

BUTCHVAROV: "The Self and Perceptions. A Study in Humean Philosophy". En *Philosophical Quarterly*, IX, 35 (1959), pp. 97-115.

BUTLER, Ronal J.: "Natural Belief and the Enigma of Hume". *Archiv Für Geschichte der Philosophie*, XLII (1960), pp. 73-100.

-----: "Hume's Impressions", en G. VESEY (Ed.): *Impressions of Empiricism*, London, The Macmillan Press Ltd., 1976.

BUTTS, Robert E.: "Hume's Scepticism". *Journal of History of Ideas*, XX (1959), pp. 413-419.

CAPALDI, Nicholas: *David Hume: The Newtonian Philosopher*. Boston, Twayne, 1975.

-----: "Hume as Social Scientist". *The Review of Metaphysics*, 32 (1978), pp. 99-123.

-----: "The Historical and Philosophical Significance of Hume's Theory of the Self". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 627-640. (Originalmente apareció en A. J. HOLLAND, (Ed.) *Philosophy, Its History and Historiography*, Dordrecht: Reidel, 1985).

-----: *Hume's Place in Moral Philosophy*. New York-Bern- Frankfurt am Main-Paris, Peter Lang, 1989.

-----: "The Dogmatic Slumber of Hume Scholarship". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 117-135.

CARNAP, R.: "Filosofía y Sintaxis lógica". En MUGUERZA, J. (Ed.), *La concepción analítica de la Filosofía*, vol. I, pp. 294-337. (Este texto forma parte del libro del mismo título *Philosophy and Logical Syntax*, London, Routledge and Paul Kegan, 1935).

-----: *Autobiografía intelectual*. (Trad. cast. de Carmen Castells, con Introd. de Manuel Garrido). Barcelona, Ed. Paidós I.C.E./U.A.B., 1992. (1ª ed. en inglés: *Intellectual Autobiography* (Introducción a *The Philosophy of Rudolf Carnap*), Illinois, Open Court Publishing Co., 1963).

CASSIDY, John: "The Nature of Hume's Inductive Scepticism: A Critical Notice". *Ratio*, 19 (1977), pp. 45-54.

CASSIRER, E.: *Filosofía de la Ilustración*. (Trad. cast. de Eugenio Imaz). México, F.C.E., 1972<sup>3</sup>. (1ª ed. en alemán: 1932).

CAVENDISH, A. P.: *David Hume*. New York, Dover Publications, Inc. 1968 (reimp. de la 1ª ed., publicada bajo el nombre de A. H. BASSON, Middlesex, Penguin Books, 1958).

CHAPPELL, V. C. (ed.): *Hume: A Collection of Critical Essays*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup> (1ª ed. de 1966).

CHISHOLM, Roderick M.: "On the Observability of the Self". *Philosophy and Phenomenological Research*, XXX (1969-70), pp. 7-21.

CLOTET, J.: "Identidad personal y yo moral en David Hume". *Telos*, III, 2 (1994), pp. 17-28.

COLLINGWOOD, R. G.: *Idea de la Historia*. México, F.C.E., 1965<sup>2</sup>. (1ª ed. en inglés: *The Idea of History*. London, Oxford University Press, 1946).

CONNOR, R. V.: "The Naturalism of Hume Revisited". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 121-145.

COOK, J. W.: "Hume's Scepticism with Regard to the Senses". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 567-596. (Originalmente apareció en *American Philosophical Quarterly*, 5 (1968)).

COPESTON, Frederick: "Hume", en su *Historia de la Filosofía*, cap. XIV-XVII del vol. V: *De Hobbes a Hume*. (Trad. cast. de Manuel Sacristán). Barcelona, Ariel, 1973.

COSTA, Margarita: "Acerca de la importancia histórica de Hume". *Revista de Filosofía* (La Plata), 19 (1967), pp. 85-94.

-----: "El utilitarismo de Hume". *Telos*, III, 2 (1994), pp. 9-16.

COSTA, Michel J.: "Hume and the Causal Inference". *Hume Studies*, XII, 2 (1986), pp. 141-158.

-----: "Hume and Belief in the Existence of an External World". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 555-566. (Originalmente apareció en *Philosophical Studies*, Ireland, (1988-1990)).

-----: "Hume and Justified Belief". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. I, pp. 174-182.

CUMMINS, Robert: "The Missing Shade of Blue". En *The Philosophical Review*, 87, octubre 1978, pp. 548-565.

CURRAS RABADE, Angel: "Hume: Realidad, creencia, ficción". En *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), XI (1976), pp. 51-61.

DANFORD, John W.: *David Hume and the Problem of Reason*. New Haven and London, Yale University Press, 1990.

DAUER, Francis W.: "Hume's Sceptical Solution and the Causal Theory of Knowledge". *The Philosophical Review*, LXXXIX, 3 (1980), pp. 357-378.

DAVIE, William: "Hume on Perceptions and Persons". *Hume Studies*, X, 2 (1984), 125-138.

DAVIS, John W.: "Hume on Qualitative Content". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 117-127.

DEAÑO, Alfredo: *Introducción a la lógica formal* (2 vol.). Madrid, Alianza Universidad, 1974-75. (Posteriormente se ha editado en un solo volumen en Alianza Universidad Textos).

DEITSCH, Martin: "The Obseability of the Self". *Philosophical Studies*, 26 (1974), pp. 69-71.

DELEUZE, G.: *Empirismo y subjetividad. Bases filosóficas del Anti-Edipo*. (Trad. cast. de H. Acevedo). Barcelona, Ed. Granica, 1977. (1ª ed. en francés: *Empirisme et Subjectivité*. Presses Universitaires de France, 1953).

DESCARTES, R.: *Oeuvres de Descartes*, publiées par Ch. Adam & P. Tannery, Reed. en Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1964-74.

-----: *Meditaciones Metafísicas*. (Intr., trad. cast. y notas de Vidal Peña). Madrid, Ed. Alfaguara, 1977.

-----: *Reglas para la dirección del espíritu*. (Intr., trad. cast. y notas de J. M. Navarro Cordon). Madrid, Alianza Ed., 1984.

-----: *Los Principios de la filosofía*. (Intr., trad. cast. y notas de G. Quintás). Madrid, Ed. Alianza, AU, 1995.

DEWITT, Richard: "Hume's Probability Argument of I,iv,1". *Hume Studies*, XI, 2 (1985), pp. 125-140.

DUQUE, Félix: "Estudio preliminar" y notas a su ed. del *Tratado de la naturaleza humana*. (2 vol.). Madrid, Editora Nacional, 1977.

ECHANDIA, Guillermo R. de: *Experiencia y sentido. Un estudio sobre la filosofía de David Hume*. Madrid, [s.n.], 1983.

EDWARDS, Paul (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, The Macmillan Company & The Free Press, and London, Collier-Macmillan Limited, 1967.

EDWARDS, Paul: "Las dudas de Russell acerca de la inducción". En SWINBURNE (Ed.): *La justificación del razonamiento inductivo*. (Trad. cast. de E. Perez Sedeño). Madrid, Alianza Universidad, 1976. (Original en inglés: "Russell's Doubts about Induction". En *The Justification of Induction*. Oxford, Oxford University Press, 1974).

ELVIRA PERALES, A.: *La teoría política de D. Hume y el constitucionalismo moderno*. Madrid, Universidad Complutense, 1989.

FEIGL, Herbert: "De principiis Non Disputandum". En M. Black (ed.), *Philosophical Analysis*, New York, Ithaca, 1950.

-----: "Validation and Vindication". En W. Sellars y H. Hospers (eds.), *Readings in Ethical Theory*, New York, 1952.

-----: "Origen y espíritu del Positivismo Lógico". En *El legado del Positivismo Lógico* (Trad. cast. de A. V. Cabo Matí y J. García Raffi), Valencia, Revista Teorema (Cuadernos Teorema), 1981, pp. 5-35.

FERNANDEZ VITORES, Raúl: *Causa e Identidad -David Hume-*. Madrid, Ediciones Libertarias, 1988.

FERRATER MORA, José: *Diccionario de Filosofía*. Madrid, Alianza, 1982<sup>4</sup>, 4 vols.

FERREIRA, M. J.: "Hume's Naturalism - 'Proof' and Practice". En *Philosophical Quarterly*, 35 (1985), pp. 45-57.

FLAGE, Daniel E.: "Hume's Relative Ideas". *Hume Studies*, VII (1981), pp. 55-73.

-----: "Relative Ideas Revisited: A Reply to Thomas". *Hume Studies*, VIII (1982), pp. 158-171.

-----: "Hume on Memory and Causation". *Hume Studies*, 10<sup>th</sup> Anniversary Issue, 1985 Supplement, pp. 150-167.

-----: "The Minds of David Hume". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 245-274.

-----: *David Hume's Theory of Mind*. London and New York, Routledge, 1990.

-----: "Force and Vivacity", en TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. I, pp. 56-74.

FLEW, Anthony: *Hume's Philosophy of Belief*. London, Routledge & Kegan Paul, 1969. (1ª ed. de 1961).

-----: "Hume". En O'CONNOR, D. J. (comp.): *Historia crítica de la filosofía occidental*, vol. IV, pp. 173-251. (Trad. cast. de Nestor Mínguez), Buenos Aires, Paidós, 1968. (1ª ed. en inglés: *A Critical History of Western Philosophy*. London, Collier Macmillan, 1964).

-----: "Impressions and Experiences: Public or Private?". En *Hume Studies*, XI, 2 (1985), pp. 183-191.

-----: *David Hume: Philosopher of Moral Science*. Oxford and New York, Basil Blackwell, 1986.

-----: "What Impressions of Necessity?". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 169-177.

FOGELIN, Robert J.: *Hume's Skepticism in the Treatise of Human Nature*. London, Boston, Melbourne and Henley, Routledge & Kegan Paul, 1985.

-----: "Hume's Scepticism". En D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 90-116.

FORBES, Duncan: *Hume's Philosophical Politics*. Cambridge, Cambridge University Press, 1975.

FORCE, James E.: "Hume's Interest in Newton and Science". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 166-216.

FURLONG, E. J.: "Imagination in Hume's *Treatise* and *Enquiry*". *Philosophy*, XXXVI (1961), pp. 62-70.

GARCIA-BORRÓN MORAL, J. C.: *Empirismo e Ilustración inglesa: de Hobbes a Hume*. Madrid, Cincel, 1985.

GARCIA DE OTEYZA, Mercedes: *La Identidad Personal en Hume*. México, Universidad Nacional de México, Instituto de Investigaciones Filosóficas, 1984.



GARCIA ROCA, José: *Positivismo e Ilustración: La Filosofía de David Hume*. Valencia, Universidad de Valencia-Departamento de Historia de la Filosofía, 1981.

GARCIA SUAREZ, Alfonso: "Historia y justificación de la inducción". En BLACK, M.: *Inducción y Probabilidad*. Madrid, Cátedra, 1984.

GARRETT, Don: "Hume's Self-Doubts about Personal Identity". *The Philosophical Review*, XC (1981), 337-358.

-----: "Causal Empiricism and Mental Events". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and new York, Roulledge, 1995, vol. III, pp. 195-203.

GASKIN, J.C.A.: "God, Hume and Natural Belief". *Philosophy*, 49 (1974), pp. 281-294.

-----: *Hume's Philosophy of Religion*. New York, Barnes and Noble, 1978/ London, Mcmillan, 1978.

GEMES, K.: "A Refutation of Inductive Scepticism". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Roulledge, 1995, vol. II, pp. 45-48.

GLATHE, A. B.: *Hume's Theory of the Passions and of Morals. (A Study of Books II and III of the "Treatise")*. Berkeley, University of California Press, 1950.

GORMAN, M. Michael: "Hume's Theory of Belief". *Hume Studies*, XIX, 1 (1993), pp. 89-101.

GUISAN, Esperanza: *Cómo ser un buen empirista en ética*. Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1985.

GUTIERREZ LOPEZ, Gilberto: "La razón práctica entre Hume y Kant". En GUIBAN, E. (Coord.): *Esplendor y miseria de la ética kantiana*. Barcelona, Anthropos, 1988, pp. 75-96.

HACKING, Ian: "Hume's Species of Probability". En *Philosophical Studies*, 33 (1978), pp. 21-37.

HAMPSHIRE, Stuart: "Hume's Place in Philosophy". En D. F. PEARS (Ed.): *David Hume. A Symposium*, London, Macmillan & Co Ltd., 1963, pp. 1-10.

- HARRISON, Jonathan: *Hume's Moral Epistemology*. Oxford Clarendon Press, 1976.
- HARTNACK, Justus: "Some Remarks on Causality". *The Journal of Philosophy*, 50 (1953), 466-471.
- : "Del empirismo radical al idealismo absoluto I: De Hume a Kant". En *Teorema*, 8 (1978), pp. 143-158.
- HAUSMAN, Alan and HAUSMAN, David: "Idealizing Hume". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 209-218.
- HEINEMANN, F. H.: *David Hume. The man and his science of man*. Paris, Hermann & C<sup>o</sup>, Éditeurs, 1940.
- HERNANDEZ BORQUE, Francisca: "Hume y Merleau-Ponty, filósofos de la experiencia". En *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), XI (1976), pp. 63-104.
- HIERRO S. PESCADOR, José: *Principios de Filosofía del Lenguaje*. (2 vol.). Madrid, Alianza Editorial, 1980-82.
- HODGES, Michael and LACHS, John: "Hume on Belief". En *The Review of Metaphysics*, XXX, 1 (1976), pp. 3-38.
- IGLESIAS, Angel: "Algunas notas a propósito de la causalidad en David Hume". En *Crisis*, 66-67, 1970, pp. 273-276.
- IMMERWAHR, John: "A Skeptic's Progress: Hume's preference for *Enquiry I*". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, (1976), San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 227-238.
- JENKINS, Joan: *The Enlightenment Legacy of David Hume*. Ann Arbor, Michigan, U. M. I., Dissertation Information Service, 1991.
- JESSOP, Thomas E.: "Some Misunderstandings of Hume". En CHAPPEL (ed.): *Hume*, London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 35-52.
- : "Hume: Philosopher or Psychologist? A problem of Exegesis". *Rivista Critica di Storia Della Filosofia*, XXII (1967), 418-434.

JONES, Peter: *Hume's Sentiments: Their Ciceronian and French Context*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1982.

JOHNSON, Oliver: "'Lively' Memory and 'Past' Memory". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 343-359.

KANT, Immanuel: *Crítica de la razón pura*. (Pról., trad., notas e índices de Pedro Ribas). Madrid, Alfaguara, 1978.

-----: *Prolegómenos a toda metafísica del porvenir que haya de poder presentarse como una ciencia*. (Trad. cast. de Julián Besteiro). Madrid, Sarpe, 1984.

KHAMARA, E. J. AND MACNABB, D. G. C.: "Hume and his Predecessors on the Causal Maxim". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 146-155.

KIEMT, Hartmut: *Las instituciones morales. Las teorías empiristas de su evolución*. (Trad. cast. de Jorge M. Seña). Barcelona/Caracas, Ed. Alfa, 1983. (1ª ed. en alemán: *Moralische Institutionen-Empiristische Theorien ihrer Evolution*. Friburgo/Munich, Verlag Karl Alber GmbH, 1985).

KLEVER, Wim: "Hume contra Spinoza". *Hume Studies*, XVI, 2 (1990), pp. 89-105.

KOLAKOWSKY, Leszek: *La Filosofía Positivista*. (Trad. cast. de Genoveva Ruiz-Ramón). Madrid, Cátedra, 1981<sup>2</sup>. (1ª ed. en checo de 1966).

LAING, B. M.: *David Hume*. New York, Russell & Russell, 1968 (la 1ª ed. es de 1932).

LAIRD, J.: *Hume's Philosophy of Human Nature*. Archon Books, 1967. (1ª ed., London, Methuen & Co., 1932).

-----: "Hume's Account of Sensitive Belief". *Mind*, XLVIII (1939), pp. 427-445.

-----: "Impressions and Ideas: A Note on Hume". *Mind*, LII (1943), pp. 171-177.

LENZ, J. W.: "Hume's Defense of Causal Inference". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 169-186.

LEROY, André-Louis: *David Hume*. Paris, Presses Universitaires de France, 1953.

LESHER, James H.: "Hume's Analysis of «cause» and the 'Two- Definitions' Dispute". *Journal of the History of Philosophy*, XI (1973), pp. 387-392.

LIVINGSTON, D. W. AND KING, J. T. (ed.): *Hume. A Re-evaluation*. New York, Fordham University Press, 1976.

LIVINGSTON, Donald W.: *Hume's Philosophy of Common Life*. Chicago and London, The University of Chicago Press, 1984.

LIVINGSTON, D. AND MARTIN M. (Eds): *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*. Rochester, New York, University of Rochester Press, 1991.

LOCKE, John: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. 2 vol. (Trad. cast. de M<sup>a</sup> Esmeralda García, con introd. y notas de Sergio Rábade). Madrid, Ed. Nacional, 1980.

LOEB, Louis E.: "Causation, Extrinsic Relations, and Hume's Second Thoughts about Personal Identity". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 219-231.

LOPEZ SASTRE, Gerardo: *La crítica epistemológica y moral a la religión en el pensamiento de David Hume*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1990.

-----: "¿Por qué son necesariamente inútiles las virtudes específicamente religiosas?". *Telos*, I, 1 (1992), pp. 15-19.

-----: "David Hume y el carácter no razonable de la creencia en la verdad del cristianismo". En J. GÓMEZ CAFFARENA y J. M. MARDONES (Eds.), *La tradición analítica. Materiales para una Filosofía de la Religión II*, Barcelona, Anthropos, 1992.

-----: "David Hume, o la reflexión escéptica sobre el mundo religioso". En MANUEL FREIJO (ed.), *Filosofía de la Religión. Estudios y textos*, Madrid, Trotta, 1994.

LUCA DE TENA, Blanca: "Teoría del conocimiento, causalidad, escepticismo". En *Crisis*, 66-67 (1970), pp. 263-265.

MACKIE, J.L.: *The Cement of the Universe (A Study on Causality)*. Oxford, Oxford University Press, 1974.

-----: *Hume's Moral Theory*. London and New York, Routledge & Kegan Paul, 1987<sup>2</sup>. (La 1ª ed. es de 1980).

MACNABB, D. G. C.: *David Hume: His theory of Knowledge and Morality*. Oxford, Basil Blackwell, 1966. (1ª ed. de 1951).

MALHERBE, Michel: *La Philosophie empiriste de David Hume*. Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1976.

MALL, R. A.: *Experience and Reason. The Phenomenology of Husserl and Its Relation to Hume's Philosophy*. The Hague, Martinus Nijoff, 1973.

-----: *Naturalism and Criticism*. The Hague, Martinus Nijoff, 1975.

MANDELBAUM, Maurice: *Philosophy, Science and Sense Perception*. Baltimore, Johns Hopkins Press, 1966<sup>2</sup>.

MARTINEZ DE PISON, José: *Justicia y orden político en Hume*. Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1992.

MAXWELL, Nicholas: "¿Puede haber conexiones necesarias entre acontecimientos sucesivos?". En SWINBURNE, Richard (ed.): *La justificación del razonamiento inductivo*. (Trad. cast. de Eulalia Perez Sedeño y rev. de Nestor Minguez). Madrid, Alianza (AU), 1976, pp. 185-213.

MAUND, Constance: *Hume's Theory of Knowledge*. New York, Russell & Russel, 1972. (1ª ed.: London, MacMillan, 1937).

MCCORMICK, Miriam: "Hume on Natural Belief and Original Principles". *Hume Studies*, XIX, 1 (1993), pp. 103-114.

MCGLYNN, James V.: "The Two Scepticisms in Hume's *Treatise*". *The Thomist*, XX (1957), pp. 419-446.

MCINTYRE, Jane L.: "Is Hume's Self Consistent?". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 79-88.

-----: "Further Remarks on the Consistency of Hume's Account of the Self". *Hume Studies*, V, 1 (1979), pp. 55-61.

- : "Hume's Underground Self". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London, New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 718-729. (Originalmente apareció en *Studies in Early Modern Philosophy*, 1993).
- MCRAE, Robert: "Hume as a Political Philosopher". En LIVINGSTON, D. AND MARTIN M. (Eds): *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, Rochester, New York, University of Rochester Press, 1991, pp. 26-31. (Originalmente apareció en *Journal of the History of Ideas*, 12 (1951), pp. 285-290).
- : "Hume on Meaning". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. I, pp. 112-117. (Originalmente apareció en *Dialogue* (Canada), 8, 3 (1969), pp. 486-491).
- : "Perceptions, Objects and the Nature of Mind". *Hume Studies*, 10<sup>th</sup> Anniversary Issue, 1985 Supplement, pp. 52-68.
- MELLIZO, C.: *En torno a David Hume*. Zamora, Monte Casino, 1978. (Recopilación de tres artículos publicados anteriormente).
- : "Reflexión sobre la doctrina humeana de la identidad personal". *Anuario Filosófico*, XIII (1980), pp. 177-182.
- : "Hume frente a Unamuno". *Arbor*, 115 (1983), pp. 115-120.
- : "David Hume escribe a un médico, o la «enfermedad de los doctos»". En *Revista de Occidente*, 148, septiembre de 1993, pp. 5-10.
- MENDUS, Susan: "Personal Identity: the two Analogies in Hume". *Philosophical Quarterly*, 30 (1980), pp. 61-68.
- MERRILL, Kenneth R.: "Hume, Whitehead, and Philosophic Method". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. VI, pp. 327-351. (Originalmente apareció en MERRILL, K. AND SHAHAN, R. (Eds.): *David Hume: Many-Sided Genius*, Norman, University of Oklahoma Press, 1976, pp. 135-160).
- MERRILL, K. AND SHAHAN, R. (Eds.): *David Hume: Many-Sided Genius*. Norman, University of Oklahoma Press, 1976.
- MICHAUD, Yves: *Hume et la fin de la philosophie*. Paris, Presses Universitaires de France, 1983.

-----: "Hume's Naturalized Philosophy". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 360-380.

MIJUSKOVIC, B. B.: "Hume and Shaftesbury on the Self". *Philosophical Quarterly* (scot), 21 (1971), pp. 324-336.

MILLER, David: *Philosophy and Ideology in Hume's Political Thought*. Oxford, Clarendon Press, 1981.

MONTEIRO, Joao-Paulo: "Hume, Induction, and Natural Selection". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 291-308.

-----: "Hume's Conception of Science". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol VI, pp. 295-310. (Originalmente apareció en *Journal of the History of Philosophy*, 19 (1981), pp. 327-342).

MONTES FUENTES, M<sup>a</sup> José: *La identidad personal en D. Hume*. Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, 1991.

MOODY-ADAMS, Michele Marcia: *Moral Philosophy Naturalized: Morality and Mitigated Scepticism in Hume*. Ann Arbor, Michigan: U.M.I., Dissertation Information Service, 1989.

MOORE, James: "The Social Background of Hume's Science of Human Nature". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 23-41.

MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977.

MOSSNER, Ernest Campbell: "The Continental Reception of Hume's *Treatise*, 1739-1741". *Mind*, 56 (1947), pp. 31-43.

-----: "Hume's Early Memoranda, 1729-1740: The Complete Text". *Journal of the History of Ideas*, IX (1948), pp. 492-518.

-----: *The Life of David Hume*. Oxford, Clarendon Press, 1980 (la 1<sup>a</sup> ed. es de 1954).

- : "Philosophy and Biography: The case of David Hume". En CHAPPELL: *Hume*. London, Macmillan, 1968, pp. 6-34.
- NATHAN, George J. : "A Humean Pattern of Justification". *Hume Studies*, IX, 2 (1983), 150-170.
- NATHANSON, Stephen: "Hume's Second Thoughts on the Self". *Hume Studies*, 2, 1 (1976), pp. 36-45.
- NELSON, John O.: "Two Main Questions concerning Hume's *Treatise* and *Enquiry*". *The Philosophy Review*, LXXXI (1972), pp. 333-350.
- NEWTON, Isaac: *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. (Estudio preliminar de Antonio Escohotado, trad. cast. de A. Escohotado y M. Sáez de Heredia). Madrid, Tecnos, 1987. (Esta misma edición había aparecido anteriormente en Madrid, Editora Nacional, 1982).
- : *Optica o tratado de las reflexiones, refracciones, inflexiones y colores de la luz*. (Trad. cast. de Carlos Solís). Madrid, Ed. Alfaguara, 1977.
- NORTON, D.; CAPALDI, N., AND ROBINSON, W. (Eds.): *McGill Hume Studies*. San Diego, Austin Hill Press, 1979. (Recoge las ponencias de la *McGill Bicentennial Hume Conference*, McGill University, 1976).
- NORTON, David Fate: «*David Hume*». *Common-Sense Moralist, Sceptical Metaphysician*. Princeton (New Jersey) Princeton University Press, 1982.
- : "Hume, Human Nature, and the Foundation of Morality". En D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 148-181.
- NORTON, David Fate (ed.): *The Cambridge Companion to Hume*. New York, Cambridge University Press, 1993.
- NOXON, James: "Senses of Identity on Hume's *Treatise*". *Dialogue*, 8 (1969-70), pp. 367-384.
- : *La evolución de la filosofía de Hume*. (Trad. cast. de Carlos Solís). Madrid, Revista de Occidente, 1974. (1ª ed. en inglés: *Hume's Philosophy Development*. Oxford, Clarendon Press, 1973).
- NUYEN, A. T.: "David Hume on Reason, Passions and Morals". *Hume Studies*, IX, 1 (1984), pp. 27-45.



-----: "The Role of Reason in Hume's Theory of Belief". *Hume Studies*, XIV, 2 (1988), pp. 372-389.

O'CONNOR, D.: "Hume's Scepticism with Regard to the senses". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol III, pp. 597-612. (Originalmente apareció en *Philosophical Studies*, Ireland, (1981)).

OLABUENAGA, Alicia: "Introducción" y "Aproximación temática al *Abstract*". En su ed. del *Abstract*. Barcelona, Humanitas, 1983, pp. 1-92.

OLIVER, W. D. : "A Re-examination of the Problem of Induction". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. II, pp. 18-28.

OWEN, David: "Hume and the Lockean Background: Induction and the Uniformity Principle". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), 179-207.

PAP, Arthur: "Hume". En *Semántica y verdad necesaria*. (Trad. cast. de César Nicolás Molino). México, F.C.E., 1970, pp. 84-100.

PAPPAS, George S.: "Perception of the Self". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 275-280.

PASSMORE, John: *Hume's Intentions*. London, Duckworth, 1980<sup>3</sup> (1ª ed. de 1952).

PATTEN, S. C.: "Hume's Bundles, Self-Consciousness, and Kant". *Hume Studies*, 2, 1 (1976), pp. 59-64.

PAVKOVIC, A.: "Skepticism and the Senses in Hume's *Treatise*". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol III, pp. 613-624. (Originalmente apareció en *Studies in Early Modern Philosophy* (1991)).

PEARS, D. F.: "Hume's Empiricism and Modern Empiricism". En PEARS (Ed.), *David Hume. A Symposium*. London, Macmillan & Co. Ltd., 1966, pp. 11-30.

-----: "Hume on Personal Identity". En PEARS, D. F. (Ed.): *David Hume. A Symposium*. London, Macmillan & Co. Ltd., 1966, pp. 43-54.

-----: "Hume's Account of Personal Identity". *Questions in the Philosophy of Mind*, Duckworth, 1975.

-----: "The Naturalism of Book I of Hume's *Treatise of Human Nature*". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol III, pp. 244-261. (Originalmente apareció en *Proceedings of the British Academy*, vol. 62: 1976 *Lectures and Memoirs*, 1977).

PEARS, D. F. (Ed.): *David Hume. A Symposium*. London, Macmillan & Co. Ltd., 1966 (1ª ed. de 1963).

PENELHUM, Terence: "Hume on Personal Identity". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 213-239.

-----: "Personal Identity". En EDWARDS, Paul (ed.): *The Encyclopedia of Philosophy*. New York, The Macmillan Company & The Free Press, and London, Collier-Macmillan Limited, 1967, vol. 6, pp. 95-107.

-----: *Hume*. London, Macmillan Press, 1975.

-----: "Hume's Theory of the Self Revisited". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol III, pp. 656-674. (Originalmente apareció en *Dialogue* 14 (1975), pp. 389-409).

-----: "The Self in Hume's Philosophy". En MERRILL, K. AND SHAHAN, R. (Eds.): *David Hume: Many-Sided Genius*. Norman, University of Oklahoma Press, 1976, pp. 9-23.

-----: "The Self of Book 1 and the Selves of Book 2". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 281-291.

-----: "Hume's Moral Psychology". En D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 117-147.

PFLAUM, K. B.: "Hume's Treatment of Belief". En S. TWEYMAN (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. I, pp. 158-173.

PHILLIPSON, Nicholas: *Hume*. London, Weidenfeld & Nicolson, 1989.

PIKE, Nelson: "Hume's Bundle Theory of the Self: A Limited Defense". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New

York, Roulledge, 1995, vol III, pp. 675-686. (Originalmente apareció en *American Philosophical Quarterly*, 4, 2 (1967), pp. 159-165).

PLEBE, Armando: *Qué es verdaderamente la Ilustración*. (Trad. cast. de Dolores Fonseca). Madrid, Doncel, 1971.

POPKIN, Richard H.: "David Hume: His Pyrrhonism and His Critique of Pyrrhonism". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 51-98.

POPPER, Karl R.: *La lógica de la investigación científica*. (Trad. cast. de Victor Sanchez de Zavala). Madrid, Tecnos, 1977 (4ª reimp. de la 1ª ed. de 19). (1ª ed. en inglés: *The Logic of Scientific Discovery*. London, Hutchinson & Co. Ltd., 1958. Esta ed. inglesa, a su vez era una reedición muy aumentada de la edición original alemana de 1932).

-----: *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico*. (Trad. cast. de Nestor Minguez). Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1983<sup>2</sup>. (Adaptación de la 4ª ed. inglesa: *Conjectures and Refutations. The Growth of Scientific Knowledge*. London, Routledge and Kegan Paul, 1972).

-----: *Conocimiento Objetivo. Un enfoque evolucionista*. (Trad. cast. de Carlos Solís). Madrid, Tecnos, 1982<sup>2</sup>. (1ª ed. en inglés: *Objective Knowledge*. Oxford, Clarendon Press, 1972).

PRICE, H. H.: *Hume's Theory of the External World*. Oxford, Clarendon Press, 1967 (1ª ed. de 1940).

-----: "The Permanent Significance of Hume's Philosophy". En SENSORSKE & FLEMING (ed.): *Human Understanding. Studies in the Philosophy of David Hume*. Belmont, California, Wadsworth Publishing Co., 1965, pp. 5-33.

QUERO MARTIN, J. M.: "Sobre la causalidad en Hume". En *Crisis*, 66-67 (1970), pp. 266-268.

QUINE, W. V.: "Dos dogmas del empirismo". En *Desde un punto de vista lógico*, (trad. cast. de Manuel Sacristán), Barcelona, Orbis, 1984.

-----: "Naturalización de la epistemología". En *La relatividad ontológica y otros ensayos*, (trad. cast. de M. Garrido y J. Ll. Blasco), Madrid, Tecnos, 1974.

QUINTANILLA, Miguel Angel (dir.): *Diccionario de Filosofía Contemporánea*. Salamanca, Ediciones Sígueme, 1979<sup>2</sup>.

RABADE ROMEO, Sergio: *Estructura del conocer humano*. Madrid, Ed. G. del Toro, 1969<sup>2</sup>.

-----: *Descartes y la gnoseología moderna*. Madrid, Ed. G. del Toro, 1971.

-----: "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume". *Dialogos*, IX, 24 (1973), pp. 33-51.

-----: "Fenomenismo y yo personal en Hume". *Anales del Seminario de Metafísica* (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad Complutense, Madrid), VIII (1973), pp. 7-36.

-----: *Hume y el fenomenismo moderno*. Madrid, Gredos, 1975.

-----: "Hume: actitud crítica y planteamiento metodológico". *Pensamiento*, 130, vol. 33, abril-junio 1977, pp. 155-177.

RAYNOR, David R.: "Hume and Berkeley's *Three Dialogues*". En STEWART, M. A. (ed.): *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 231-250.

REID, Thomas: *Philosophical Works*, with notes and supplementary dissertations by sir William Hamilton, 2 vols., Edinburgh, 1895; reed. Hildesheim, Georg Olms Verlagsbuchhandlung, 1967.

RICE, Lee C.: "Autour de l'éthique de Spinoza et de Hume". En DOMINGUEZ, A. (Ed.): *La ética de Spinoza. Fundamentos y significado*. Ediciones de la Universidad de Castilla-La Mancha, 1992, pp. 99-108. (Recoge las Actas del Congreso celebrado en Almagro los días 24-26 de octubre de 1990).

RICHARDS, Thomas J.: "Hume's Two Definitions of 'cause'". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 148-161.

ROBINSON, J. A.: "Hume's Two Definitions of 'cause'". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 127-147.

-----: "Hume's Two Definitions of 'cause' Reconsidered". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 162-168.

ROBISON, Wade L.: "Hume Scepticism". En TWEYMAN S. (ed.), *David Hume; Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. II,

pp. 199-209. (Originalmente apareció en *Dialogue* (Canada), 12 (1973), pp. 87-99).

-----: "Hume on Personal Identity". En TWEYMAN S. (ed.), *David Hume; Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 687-703. (Originalmente apareció en *Journal of the History of Philosophy*, 12 (1974).

-----: "Hume's Ontological Commitments". En TWEYMAN S. (ed.), *David Hume; Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 89-97. (Originalmente apareció en *Philosophical Quarterly*, 26 (1976), pp. 39-47).

-----: "David Hume: Naturalist and Meta-sceptic". En LIVINGSTON, D. W. AND KING, J. T. (ed.): *Hume. A Re-evaluation*. New York, Fordham University Press, 1976, pp. 23-49.

-----: "Hume's Causal Scepticism". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 156-166.

-----: "In Defense of Hume's *Appendix*". En NORTON, D.; CAPALDI, N., AND ROBINSON, W. (Eds.): *McGill Hume Studies*. San Diego, Austin Hill Press, 1979, pp. 89-99.

RODRIGUEZ ALVAREZ, Arturo: "Algunas consideraciones derivadas de la teoría de la relación de semejanza y de causalidad". *Crisis*, 66-67 (1970), pp. 269-272.

ROSENBERG, Alexander: "Hume and the Philosophy of Science", en D. F. NORTON (ed.), *The Cambridge Companion to Hume*, New York, Cambridge University Press, 1993, pp. 64-89.

ROWE, William L.: "Skepticism and Beliefs about the Future". *Philosophical Studies*, 30 (1976), pp. 105-109.

RUSSELL, Bertrand: *Los problemas de la filosofía*. (Trad. cast. de Joaquín Xirau). Barcelona, Labor, 1983<sup>a</sup>. (1<sup>a</sup> ed. en inglés: *The Problems of Philosophy*. London, Home University Library, 1912).

-----: *Conocimiento del mundo exterior*. Buenos Aires, Mirasol, 1964. (1<sup>a</sup> ed. en inglés: *Our Knowledge of External World*. London, G. Allen & Unwin, 1914).

-----: "La filosofía del atomismo lógico" (1919). En MUGUERZA, J. (Ed.): *La concepción analítica de la filosofía*. 2 vol. Madrid, Alianza Universidad, 1974, pp. 139-251. (También puede encontrarse en RUSSELL, B.: *Lógica y conocimiento*, Madrid, Taurus Ediciones, 1966).

-----: *Historia de la Filosofía Occidental*. (Trad. cast. de Julio Gómez de la Serna y Antonio Dorta). Madrid, Espasa-Calpe, 1984<sup>4</sup>. (1ª ed. en inglés: *History of Western Philosophy*. London, G. Allen & Unwin, 1946).

RUSSELL, Paul: "Hume's «Two Definitions» of Cause and the Ontology of «Double Existence»". *Hume Studies*, X, 1 (1984), pp. 1-25.

RUSSELL, Lilly-Marlene: "Simple Ideas and Resemblance". En *Philosophical Quarterly*, 30 (1980), pp. 342-350.

SALAS ORTUETA, Jaime de: "De la vivacidad y de su importancia en el tratamiento que hace Hume de la causalidad". *Crisis*, 66-67 (1970), pp. 282-286.

-----: "Teoría del conocimiento y acción en la *Enquiry concerning the Human Understanding* de Hume. *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Letras), VIII (1973), pp. 37-51.

-----: "Metafísica y concepción de la naturaleza en Leibniz y Hume". *Revista de la Universidad Complutense*, vol. 24, núm. 98 (1975), pp. 127-150.

-----: "La creencia humeana vista desde algunos autores de este siglo". *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), XI (1976), pp. 105-139.

-----: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*. Granada, Universidad de Granada, 1977.

-----: "La ciencia en Hume: Algunas observaciones sobre el ideal de conocimiento científico en Hume, sobre la realización de éste en su sistema, y sobre su incidencia en la recepción de la obra humeana". En *Lógica, Epistemología y Teoría de la Ciencia*. Madrid, MEC, Subdirección General de Perfeccionamiento del Profesorado, Estudios de Educación, 1981 (1982), pp. 209-221.

-----: "Hume and Newton: The Philosophical Discussion of a Scientific Paradigm". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol VI, pp. 311-326.

SALMON, Wesley C.: "Unfinished Business: The Problem of Induction". *Philosophical Studies*, 33 (1978), pp. 1-19.

SAPADIN, Eugene: "Humes's Law, *Hume's Way*". En MORICE, George P. (ed.): *David Hume: Bicentenary Papers*. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1977, pp. 210-217.

SCHLICK, Morritz: "Positivismo y realismo". En AYER, A. J. (Ed.), *El positivismo lógico*. (Trad. cast. de vv. aa.). Madrid, F.C.E., 1978, 1ª reimp. pp. 88-114.

SESONSKE, Alexander and FLEMING, Noel (eds.): *Human Understanding: Studies in the Philosophy of David Hume*. Belmont, California, Wadsworth Publishing Company Inc., 1965.

SHER, Richard B.: "Professors of Vitue: The social history of Edinburgh moral philosophy chair in the eighteenth century". En STEWART, M. A. (ed.): *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 87-126.

SMITH, Norman Kemp: "The Naturalism of Hume (I) and (II)". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 207-228 y 229-239. (Originalmente aparecieron en *Mind*, XIV (1905), pp. 149-173 y 335-347).

-----: *The Philosophy of David Hume*. London, Macmillan, 1966 (1ª ed. de 1941).

SPARSHOTT, F. E.: "In Defense of Kemp Smith". En *Hume Studies*, I, 2 (1975), pp. 66-69.

STEWART, M. A. (ed.): *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990.

STONE, J.: "Hume on Identity: a Defense". *Philosophical Studies*, 40 (1981), pp. 275-283.

STOVE, D. C.: "Hume, Probability, and Induction". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 187-212.

-----: *Probability and Hume's Inductive Scepticism*. Oxford, Clarendon Press, 1973.

-----: "Hume, the causal Principle, and Kemp Smith". *Hume Studies*, I, 1 (1975), pp. 1-24.

-----: "The Nature of Hume's Skepticism". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 203-225.

STRAWSON, Galen: *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*. Oxford, Clarendon Press, 1989.

STRAWSON, P. F.: *Introducción a una teoría de la lógica*. Buenos Aires, Ed. Nova, 1969. (1ª ed. en inglés: *Introduction to Logical Theory*. London, Methuen & Co. Ltd., 1959).

-----: *Individuos. Ensayo de metafísica descriptiva*. (Trad. cast. de Alfonso García Suárez y Luis M. Valdés Villanueva). Madrid, Taurus, 1989. (1ª ed. en inglés: *Individuals. An Essay of Descriptive Metaphysics*. London, Methuen & Co. Ltd., 1959).

STROUD, Barry: *Hume*. (Trad. cast. de Antonio Riziñ). México, Universidad Nacional Autónoma de México, 1986. (1ª ed. en inglés: London, Routledge & Kegan Paul, 1977).

-----: "Hume and the idea of Causal Necessity". En *Philosophical Studies*, 33 (1978), pp. 39-59.

SWINBURNE, Richard (ed.): *La justificación del razonamiento inductivo*. (Trad. cast. de Eulalia Perez Sedeño y rev. de Nestor Minguez). Madrid, Alianza (AU), 1976. (1ª ed. en inglés: *The Justification of Induction*. Oxford University Press, 1974).

TAIGER, Saul: "Hume on Finding an Impression of the Self". En TWEYMAN, S. (ed.): *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Roulledge, 1995, vol. III, pp. 704-717. (Originalmente apareció en *Hume Studies*, 11, 1 (1985).

-----: "Impressions, Ideas and Fictions". *Hume Studies*, XIII, 2 (1987), pp. 381-399.



- TASSET CARMONA, José Luis: "Sobre la teoría de la evaluación moral de David Hume". *Agora*, 8 (1989), pp. 53-66.
- : "Suicidio y fiesta del yo. El suicidio como transgresión moral definitiva. A propósito de "On Suicide" de David Hume". *Telos*, I, 1 (1992), pp. 149-166.
- TODD, William B. (Ed.): *Hume and the Enlightenment. Essays presented to Ernest Campbell Mossner*. Edinburgh, The University Press/Austin, The University of Texas, 1974.
- TOULMIN, Stephen E.: "Del análisis lógico a la historia conceptual". En *El legado del Positivismo Lógico* (Trad. cast. de A. V. Cabo Martí y J. García Raffi), Valencia, Revista Teorema (Cuad. Teorema), 1981, pp. 37-77.
- TRABAL, Jaume: "Ensayos suprimidos y niveles de discurso en la obra de Hume". *Telos*, IV, 1 (1995), pp. 147-199.
- TWEYMAN, Stanley: *Reason and Conduct in Hume and His Predecessors*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1974.
- : *Scepticism and Belief in Hume's Dialogues Concerning Natural Religion*. Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff Publishers, 1986.
- TWEYMAN, Stanley (ed.): *David Hume: Critical Assessments*. London and New York, Routledge, 1995, 6 vol.
- VESEY, Godfrey (Ed.): *Impressions of Empiricism*. London, The Macmillan Press Ltd., 1976.
- WAN-CHUAN FANG: "Hume on Identity". *Hume Studies*, X, 1 (1984), pp. 59-68.
- WARNOCK, G. J.: "Hume on Causation", en PEARS, D. F. (Ed.): *David Hume. A Symposium*, London, Macmillan & Co. Ltd., 1966, pp. 55-66.
- WAXMAN, Wayne: "Hume's Quandary Concerning Personal Identity". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 233-253.
- WEINBERG, Julius R.: *Examen del Positivismo Lógico*. Madrid, Aguilar, 1959. (1ª ed. en inglés: *An Examination of Logical Positivism*. London, Routledge & Kegan Paul, 1936).
- : *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance, and Causality*. Wisconsin, The University Of Wisconsin Press, 1977.

-----: "Hume's Theory of Causal Belief". En *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance, and Causality*. Wisconsin, The University Of Wisconsin Press, 1977, pp. 92-111.

-----: "The Novelty of Hume's Philosophy". En *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance, and Causality*. Wisconsin, The University Of Wisconsin Press, 1977, pp. 112-134.

-----: "Kenny, Hume and Causal Necessity". En *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance, and Causality*. Wisconsin, The University Of Wisconsin Press, 1977, pp. 141-144.

-----: "Two Recent Criticism of Hume". En *Ockham, Descartes and Hume. Self-Knowledge, Substance, and Causality*. Wisconsin, The University Of Wisconsin Press, 1977, pp. 135-140.

WERTZ, S. K.: "Hume, History, and Human Nature". En LIVINGSTON, D. AND MARTIN M. (Eds): *Hume as Philosopher of Society, Politics and History*, Rochester, New York, University of Rochester Press, 1991, pp. 77-92. (Originalmente apareció en *Journal of the History of Ideas*, 36 (1975), pp. 481-496).

WHELAN, Frederick G.: *Order and Artifice in Hume's Political Philosophy*. Princeton, New Jersey, Princeton University Press, 1984.

WILBANKS, Jan: *Hume's Theory of Imagination*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1968.

WILL, Frederick L.: "Will the Future be Like the Past?". En TWEYMAN, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. II, pp. 3-17. (Originalmente apareció en *Mind*, 56 (1947), pp. 332-347).

-----: "The Future Revised". *Philosophical Studies*, 30 (1976), pp. 111-114.

WILSON, Fred: "Hume's Theory of Mental Activity". En NORTON, D. F.; CAPALDI, N.; ROBISON, W. L. (eds.): *McGill Hume Studies*, San Diego, Austin Hill Press, Inc., 1979, pp. 101-120.

-----: "Hume's Cognitive Stoicism". *Hume Studies*, 10<sup>th</sup> Anniversary Issue, 1985 Supplement, pp. 52-68.

WINTERS, Barbara: "Hume on Reason". *Hume Studies*, V, 1 (1979), pp. 20-36.

-----: "Hume's Argument for the Superiority of Natural Instinct". En TWEYMAN, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 262-270. (Originalmente apareció en *Dialogue* (Canada), 1981).

WOLFF, Robert Paul: "Hume's Theory of Mental Activity". En CHAPPELL (ed.): *Hume*. London, Macmillan, 1968<sup>2</sup>, pp. 99-128.

WOLFRAM, Sybil: "Hume on Personal Identity". *Mind*, LXXXIII (1974), pp. 586-593.

WOOD, P. B.: "Science and the pursuit of virtue in the Aberdeen Enlightenment". En STEWART, M. A. (ed.): *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 127-149.

WOOTTON, David: "Hume's 'Of miracles': Probability and irreligion". En STEWART, M. A. (ed.): *Studies in the Philosophy of the Scottish Enlightenment*. Oxford, Clarendon Press, 1990, pp. 191-229.

WRIGHT, John P.: *The Sceptical Realism of David Hume*. Manchester, University Press, 1983.

YANDELL, Keith E.: "Continuity, Consciousness, and Identity in Hume's Philosophy". *Hume Studies*, XVIII, 2 (1992), pp. 255-274.

YOLTON, John W.: "The Concept of Experience in Locke and Hume". *Journal of History of Philosophy*, I (1963), pp. 53-71.

-----: "Hume's Ideas". *Hume Studies*, VI, 1, (1980), pp. 1-25.

ZABEEH, Farhang: *Hume, Precursor of Modern Empiricism*. The Hague, Martinus Nijhoff, 1960.

-----: "Hume on Metaphysics and the Limits of Human Knowledge". En TWEYMAN, S. (ed.), *David Hume: Critical Assessments*, London and New York, Routledge, 1995, vol. III, pp. 130-142. (Originalmente apareció en *Theoria*, 27 (1961)).

-----: "Vindication of Hume". *Theoria*, 39 (1963), pp. 290-303.

-----: "Hume's Problem of Induction: An Appraisal". En LIVINGSTON, D. W. AND KING, J. T. (ed.): *Hume. A Re-evaluation*. New York, Fordham University Press, 1976, pp. 60-90.

ZUÑIGA LOPEZ, Josefina: "Locke entre Descartes y Hume: Los niveles de conocimiento". *Anales del Seminario de Metafísica* (Universidad Complutense de Madrid: Facultad de Filosofía y Ciencias de la Educación), XI (1976), pp. 141-158.

## FE DE ERRATAS

- Pág. 22, nota 9: el párrafo final debe ir en sangrado.
- Pág. 24, nota 19, línea 6: donde dice «17,;», debe decir «17,».
- Pág. 31, línea 9: donde dice «capítulo 6», debe decir «capítulo 7».
- Pág. 27, nota 35, inicio: debe añadirse «Cfr.».
- Pág. 34, nota 58, penúltima línea: donde dice «ésta», debe decir «esta».
- Pág. 43, nota 88: donde dice «p. 210 y ss. », debe decir «p. 73 y ss.».
- Pág. 50, nota 3, línea 3: donde dice «1º», debe decir «1ª».
- Pág. 53, nota 9, línea 2: donde dice «notas 1 y 57», debe decir «notas 1 y 58».
- Pág. 67, nota 34, línea 2: donde dice «nota », debe decir «nota 31».
- Pág. 69, nota 45, línea 8: cambiar la coma de línea.
- Pág. 74, nota 57, línea 3: donde dice «cap. 4», debe decir «cap. 5».
- Pág. 94, nota 114, línea 2: donde dice «notas 105 y 106», debe decir «notas 104 y 105».
- Pág. 119, nota 42, línea 2: falta un espacio después del punto y seguido.
- Pág. 121, línea 11: sobra un espacio antes de la 1ª coma.
- Pág. 124, nota 53, línea 6: donde dice «Hume`*Treatise*», debe decir «Hume's *Treatise*».
- Pág. 130, línea 11: donde dice «de», debe decir «del».
- Pág. 145, nota 9, última línea: donde dice «apartado 2.1», debe decir «apartado 1.1.1».
- Pág. 146, nota 11, última línea: falta una coma después de «solución».
- Pág. 154, línea 30: donde dice «creencia», debe decir «firmeza».
- Pág. 156, nota 37, línea 5: donde dice «T, 3», debe decir «(T, 3)».
- Pág. 168, nota 62: donde dice «punto 4.4», debe decir «punto 4.3».
- Pág. 173, línea 7: donde dice «que», debe decir «qué».
- Pág. 194, nota 36, línea 2: donde dice «ha proponer», debe decir «a proponer».
- Pág. 222, nota 91: sobra el paréntesis final.
- Pág. 233, nota 118, línea 7-8: donde dice «apartado 2.1.1», debe decir «apartado 1.1.1».
- Pág. 236, líneas 17-18: sobra «la cursiva es nuestro».
- Pág. 240, nota 129, línea 3: donde dice «nota 114», debe decir «nota 118».
- Pág. 267, nota 33, línea 4: sobra «[4]».
- Pág. 276, nota 48, inicio: falta «Cfr.».
- Pág. 279, penúltima línea: falta un espacio después del punto y seguido.
- Pág. 282, nota 61, línea 4: sobra «[4]», y falta un paréntesis al final de la nota.
- Pág. 301, línea 1: donde dice «de distinguen», debe decir «se distinguen».
- Pág. 324, línea 14: el número de la llamada de la nota 32 debe ir en un tamaño menor.
- Pág. 327, nota 35, línea 5: donde dice «Win», debe decir «Wim».
- Pág. 334, nota 42, línea 2: donde dice «Fenomenismo», debe decir «"Fenomenismo».
- Pág. 338, nota 52, penúltima línea : donde dice «Twyman», debe decir «Tweyman».
- Pág. 343, nota 65, última línea : donde dice «*op. cit.* », debe decir «*Hume*».
- Pág. 344, nota 66, final de la línea 7: donde dice «hume», debe decir «Hume».
- Pág. 350, nota 71, línea 21: donde dice «ha sugerir», debe decir «a sugerir»; y línea 23: donde dice «Hume», debe decir «"Hume».
- Pág. 356, nota 84, línea 21: donde dice «n. 95», debe decir «n. 106».
- Pág. 359, nota 93, final línea 5: donde dice «delas», debe decir «de las»; y línea 6: donde dice «*op.cit.*», debe decir «*op. cit.* ».
- Pág. 378, nota 143, línea 9: donde dice «Consideraré», debe decir «"Consideraré».
- Pág. 397, línea 8: donde dice «(newtoniano», debe decir «(newtoniano)».